الکلمۃ الملھَمَۃ فی الحکمۃ المحکمۃ لِوھاء الفلسفۃ المشئمۃ

۱۳۳۸ھ

تصنیف لطیف:

اعلیٰ حضرت، مجدد امام احمد رضا علیہ الرحمہ

ALAHAZRAT NETWORK

اعلٰحضرت نیٹ ورک

www.alahazratnetwork.org

www.alahazratnetwork.org

رسالہ

الکلمۃ الملھمۃ فی الحکمۃ المحکمۃ لوھاء الفلسفۃ المشئمۃ

۱۳۳۸

(مضبوط حکمت میں الہام شدہ کلمہ منحوس فلسفہ کی کمزوری کے لئے)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وکفٰی وسلٰم علٰی عبادہ الذین اصطفٰی آللہ خیرٌ امّا یشرکون بل اللہ خیر واعلٰی واجل واکرم اعوذ باللہ من نزغات الفلسفۃ فما ھو الا فل وسفہ قال الفقیر عبد المصطفٰی احمد رضا المحمدی السنی الحنفی القادری البرکاتی غفر اللہ تعالٰی لہ ما مضٰی من سیاٰتہ وما یاتی۔

سب تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے اور بس۔ اور سلام ہو اس کے برگزیدہ بندوں پر۔ کیا اللہ بہتر ہے یا ان کے ساختہ شریک۔ بلکہ اللہ ہی بہتر سب سے بلند اور جلالت و کرم والا ہے۔ میں اللہ کی پناہ چاہتا ہوں فلسفہ کے وسوسوں سے۔ وہ تو محض بے عقلی اور حماقت ہے۔ کہتا ہے فقیر عبد المصطفٰی احمد رضا سُنّی حنفی قادری برکاتی۔ اللہ تعالٰی اس کے گزشتہ اور آئندہ گناہوں کی مغفرت فرمائے۔

بعونہٖ تعالٰی فقیر نے ردِّ فلسفہ جدیدہ میں ایک مبسوط کتاب مسمّٰی بنام تاریخی

www.alahazratnetwork.org

"فوزِ مبین در ردِّ حرکتِ زمین" لکھی جس میں ایک سو پانچ[105] دلائل سے حرکتِ زمین باطل کی، اور جاذبیت، نافریت وغیرہما مزعومات فلسفہ جدیدہ پر وہ روشن رد کئے جن کے مطالعہ سے ہر ذی انصاف پر بحمدہ تعالیٰ آفتاب سے زیادہ روشن ہوجائے کہ فلسفہ جدیدہ کو اصلاً عقل سے مَس نہیں۔ اس کی فصل سوم میں ایک تذییل لکھی جس میں وہ دس دلائل ذکر کئے کہ فلسفہ قدیمہ نے ردِّ حرکتِ زمین پر دئے۔ ہم نے ان کا ابطال کیا کہ یہ دلائل باطل و زائل ہیں اُن میں سے تعلیل پنجم یہ تھی فلک میں میل مستدیر ہے تو زمین میں نہ ہوگا کہ طبیعت متضاد ہے۔ ہفتم یہ کہ زمین میں مبدء میل مستقیم ہے تو مبدء میل مستدیر محال۔ ہشتم یہ تھی کہ زمین کا دورہ طبعاً وارادۃً نہ ہونا ظاہر اور قسراً کو دوام نہیں۔ نہم یہ کہ حرکت زمین ماننے والوں کے نزدیک یہ حرکت نامتناہی ہے تو قوتِ جسمانی سے اس کا صدور محال۔ دہم یہ کہ طبیعات میں ثابت ہے کہ حرکت وضعیہ نہ ہوگی مگر ارادیہ، اور زمین ذاتِ ارادہ نہیں۔ ان کے رد نے اصولِ فلسفہ قدیمہ کے ازہاق وابطال کا دروازہ کھولا۔ ہم نے تینتیس مقام ان کے رد میں لکھے جن سے بعونہٖ تعالیٰ تمام فلسفہ قدیمہ کی نسبت روشن ہوگیا کہ فلسفہ جدیدہ کی طرح بازیچۂ اطفال سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ یہ تذییل ان مقامات جلیل کے سبب بہت طویل ہوگئی اور اس کی فصل چہارم دُور جا پڑی۔ ولد اعز ابوالبرکات محی الدین جیلانی آل الرحمٰن معروف بہ مولوی مصطفےٰ رضا خان سلمہ الملک المنان والبقاہ والی معالی کمالات الدین والدنیا رقاہ کی رائے ہوئی کہ ان مقامات کو ردِّ فلسفہ قدیمہ میں مستقل کتاب کیا جائے کہ اگرچہ دم الاخوین یکجا نہ ہو۔ ایک کتاب ردِّ فلسفہ جدیدہ میں رہے۔ دوسری ردِّ فلسفہ قدیمہ میں، اور مقاصد فوز مبین میں اجنبی سے فصل طویل نہ ہو۔ یہ رائے فقیر کو پسند آئی، وہ کتاب کامل النصاب بعون الملک الوہاب یہ ہے مسمّٰی بنام تاریخی "الکلمۃ الملہمۃ فی الحکمۃ المحکمۃ لوہاء فلسفۃ المشئمۃ[۱۳۳۸]"۔ مسلمان طلباء پر دونوں کتابوں کا بغور بالاستیعاب مطالعہ اہم ضروریات سے ہے کہ دونوں فلسفۂ مزخرفہ کی شناعتوں، جہالتوں، سفاہتوں، ضلالتوں پر مطلع رہیں۔ اور بعونہٖ تعالیٰ عقائد حقہ اسلامیہ سے ان کے قدم متزلزل نہ ہوں۔ فقیر کا درس بحمدہ تعالیٰ تیرہ برس دس مہینے چار دن کی عمر میں ختم ہوا، اس کے بعد چند سال تک طلباء کو پڑھایا۔ فلسفہ جدیدہ سے تو کوئی تعلق ہی نہ تھا، علوم ریاضیہ وہندسیہ میں فقیر کی تمام تحصیل جمع تفریق ضرب تقسیم کے چار قاعدے کہ بہت بچپن میں اس غرض سے سیکھے تھے کہ فرائض میں کام آئیں گے اور صرف شکل اول تحریر اقلیدس کی وہ بھی جس دن یہ شکل حضرت اقدس حجۃ اللہ فی الارضین معجزۃ من معجزات سید المرسلین صلی اللہ تعالٰی علیہ وعلیہم اجمعین خاتم المحققین سیدنا الوالد قدس سرہ الماجد سے پڑھی اور اس کی تقریر حضور میں کی۔ ارشاد فرمایا، تم اپنے علوم دینیہ کی طرف متوجہ رہو

www.alahazratnetwork.org

ان علوم کو خود حل کرلو گے۔ اللہ عزوجل اپنے مقبول بندوں کے ارشاد میں برکتیں رکھتا ہے، حسب ارشاد سامی بعونہ تعالٰی فقیر نے حساب، وجبر و مقابلہ و لوگارثم و علم مربعات و علم مثلث کروی و علم ہیئت قدیمہ و ہیأت جدیدہ و زیجات و ارثماطیقی وغیرہا میں تصنیفات فائقہ و تحریرات رائقہ لکھیں اور صدہا قواعد و ضوابط خود ایجاد کئے۔ تحدیثاً بنعمۃ اللہ یہ بحمد اللہ تعالٰی اس ارشاد اقدس کی تصدیق تھی کہ ان کو خود حل کرلو گے۔ فلسفہ قدیمہ کی دو چار کتابیں مطابق درس نظامی اعلیٰحضرت قدس سرہ الشریف سے پڑھیں اور چند روز طلبہ کو پڑھائیں، مگر بحمد اللہ تعالٰی روزِ اول سے طبیعت اس کی ضلالتوں سے دُور اور اس کی ظلمتوں سے نفور تھی۔ سرکار ابد قرار بارگاہِ عالم پناہ رسالت علیہ افضل الصلوٰۃ والتحیۃ سے دو خدمتیں اس خانہ زاد ہیچکارہ کے سپرد ہوئیں، اِفتا اور رَدِّ وہابیہ۔ انھوں نے مشغلۂ تدریس بھی چھڑایا اور آج ۴۵ برس سے زائد ہوئے کہ بحمد اللہ تعالٰی فلسفہ کی طرف رُخ نہ کیا نہ اس کی کسی کتاب کو کھول کر دیکھا۔ اب اخیر عمر میں سرکار نے اپنے کرم بے پایاں کا صدقہ بندۂ عاجز سے یہ خدمت لی کہ دونوں فلسفوں کا رد کرے اور ان کی قباحتوں، شناعتوں، حماقتوں، ضلالتوں پر اپنے دینی بھائیوں طلبۂ علم کو اطلاع دے۔ ناظرین والا تمکین اہل انصاف لادین سے اُمید کہ حسبِ عادت متفلسفہ لِمَ و لا نسلم و انکار واضحات و تشکیک بے ثبات و فارغ مجادلات کو کام میں نہ لائیں۔ اُن کے اَجلّہ اکابر ماہرین ابن سینا سے جونپوری مصنف شمس بازغہ تک کون ایسا گزرا ہے جس پر رَدّ وطرد نہ ہوتے رہے۔ فلسفہ مزخرفہ کا شیوہ ہی یہ ہے کہ[1]

ہر کہ آمد عمارتے نَو ساخت ۔۔۔ رفت و منزل بدیگرے پرداخت

(جو بھی آیا اُس نے نئی عمارت بنائی، چلا گیا اور عمارت دوسرے کے حوالے کردی۔ ت)

یہ چند اوراق تو اس کے قلم کے ہیں جس نے ابتدا ہی سے فلسفہ کو سخت مکروہ جانا اور صرف دو چار کتابیں درس میں پڑھ کر دو ایک بار پڑھا کر جو چھوڑا تو ۴۵ سال سے زائد ہوئے کہ اُس کا نام نہ لیا لغو و فضول ابحاث کی حاجت نہیں بنگاہِ ایمانی اصل مقاصد کو دیکھئے، اگر حق پائیے تو ابنِ سینا اور اسکے احزاب کی بات زبردستی بنانے کی ضرورت نہیں۔

وباللہ العصمۃ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل وحسبنا اللہ ونعم الوکیل۔

اور اللہ تعالٰی کی توفیق کے سبب ہی گناہوں سے بچاؤ ہوسکتا ہے۔ اور اللہ حق فرماتا ہے، اور وہی سیدھی راہ دکھاتا ہے۔ اور ہمارے لئے اللہ ہی کافی ہے، اور کیا ہی اچھا کارساز ہے۔ (ت)

---

[1] گلستانِ سعدی ۔۔ در سبب تالیف ۔۔ مکتبہ اویسیہ بہاولپور ۔۔ ص ۱۳

www.alahazratnetwork.org

اس کی تقریب یُوں ہوئی ۱۸ صفر ۱۳۳۸ھ کو ولد اعز مولٰنا مولوی محمد ظفر الدین بہاری اعلیٰ مدرس عالیہ شمسرام جعلہ اللہ کاسمہٖ ظفر الدین نے ایک سوال بھیجا کہ امریکہ کے کسی مہندس نے دعوٰی کیا ہے کہ ۱۷ دسمبر ۱۹۱۹ء کو اجتماع سیارات کے سبب آفتاب میں اتنا بڑا داغ پڑے گا کہ اس کے باعث زلزلے آئیں گے، طوفان شدید آئے گا، ممالک برباد کر دئے جائیں گے، یہ ہوگا وہ ہوگا، غرض قیامت کا نمونہ بتایا تھا، یہ صحیح ہے یا غلط؟ اس کا جواب چند ورق پر دے دیا گیا کہ یہ محض اباطیل بے اصل ہیں، نہ وہ اجتماع سیارات اُس تاریخ کو ہوگا جس کا وہ مدعی ہے، نہ جاذبیت کوئی حقیقت رکھتی ہے، اُس کے ضمن میں بعض دلائل ردِّ حرکت زمین کے لکھے جب انھیں طویل ہوتا دیکھا جُدا کر لئے اور ردِّ فلسفۂ جدیدہ میں بعونہ تعالٰی کافل وکافل کتاب فوزِ مبین لکھی اس کی تذلیل نے ردِّ فلسفۂ قدیمہ کی تقریب کی جسے اس سے جُدا کرکے بحمدہٖ تعالٰی یہ کتاب الکلمۃ الملھمۃ تیار ہوئی، والحمد للہ رب العٰلمین۔
اب ہم اُن مقامات عالیہ کو ذکر کریں وباللہ التوفیق وبہ الوصول الٰی ذری التحقیق (اور توفیق اللہ تعالٰی ہی کی طرف سے ہے اور اسی کے ذریعے تحقیق کی چوٹیوں تک رسائی ہو سکتی ہے۔ ت)

مقام اول

اللہ عزوجل فاعل مختار ہے اس کا فعل نہ کسی مرجح کا دست نگر نہ کسی استعداد کا پابند، یہ مقدمہ نظرِ ایمانی میں تو آپ ہی ضروری و بدیہی۔

یفعل اللہ ما یشاء[1] فعال لما یرید[2] — اور اللہ جو چاہے کرے۔ جب جو چاہے کرے۔
لہ الخیرۃ۔ — اختیار اُسی کو ہے۔ (ت)

یُوں ہی عقل انسانی میں بھی آدمی اپنے ارادے کو دیکھ رہا ہے کہ دو متساویوں میں بے کسی مرجح کے آپ ہی تخصیص کر لیتا ہے۔ دو جام یکساں ایک صورت ایک نظافت کے دونوں میں ایک سا پانی بھرا ہو۔ اس سے ایک قرب پر رکھے ہوں۔ یہ پینا چاہے اُن میں سے جسے جی چاہے اُٹھا لے گا۔ ایک مطلوب تک دو راستے بالکل برابر و یکساں ہوں جسے چاہے چلے گا۔ ایک سے دو کپڑے ہوں جسے چاہے پہنے گا۔ پھر اُس فعّالٌ لِّمَا یُرِیْدُ کے ارادہ کا کیا کہنا۔

اَقُوْلُ (میں کہتا ہوں۔ ت) یہاں سے ظاہر ہوا کہ محال ترجح بلا مرجح ہے۔ دو متساویوں

---

[1] القرآن الکریم ۱۴/ ۲۷ [2] القرآن الکریم ۱۱/ ۱۰۷

www.alahazratnetwork.org

میں سے ایک خود ہی راجح ہوجائے یہ یہاں نہیں کہ نفس ارادہ مرجح ہے اور ترجیح بلا مرجح میں مصدر اگر صرافت مصدریت پر ہو یا مبنی للفاعل تو ہرگز محال نہیں، بداہۃً واقع ہے، ہاں مبنی للمفعول ہو تو محال کہ وہی ترجح بلا مرجح ہے۔ فلسفی اُس کے فاعل مختار ہونے سے کفر وانکار رکھتا ہے مگر الحمدُ للہ کہ افلاک وکواکب اور اُن کی حرکات نے اپنے خالق عزّوجلّ کا مختار مطلق ہونا روشن کردیا اور خود فلسفی کے ہاتھوں فلسفی کے مُنہ میں پتھر دے دیا۔ فلسفہ کا ادّعا ہے کہ:

(۱) افلاک بسیط ہیں ہر فلک کی طبیعت واُحد،[۱] مادہ واُحد ہے۔[۲] اگرچہ باہم افلاک کے طبائع و مواد مختلف ہیں۔

(۲) طبیعت واحدہ مادہ واحدہ میں ایک ہی فعل نسق واحدہ پر کرسکتی ہے۔ اختلاف ممکن نہیں۔ ولہذا ہر بسیط کی شکل طبعی کُرہ ہے کہ وہی نسق واحد پر ہے بخلاف مثلث مربع وغیرہ کہ اُن میں کہیں سطح ہے کہیں خط کہیں نقطہ، یونہی اور اختلاف بھی سبب ہے کہ پانی کی جو بوند گرے آگ کا جو پھول اُڑے اسکی شکل کُروی ہوتی ہے۔

(۳) فاعل دو متساویوں میں اپنی طرف سے ترجیح نہیں کرسکتا کہ اُس کی نسبت سب طرف

ع[۱] متفلسف جونپوری نے اپنی ظلمت نازغہ مسمّے نظماً شمس بازغہ کی فصل حیز میں کہا:

وجود الجسم بدون فاعل وان کان غیر ممکن لکن نسبۃ الفاعل الی جمیع الاحیاز علی السواء فلا یمکن تعیین الحیز منه ما لم یکن لطبیعۃ الجسم خصوصیۃ معه۔[۱]	جسم کا وجود بغیر فاعل کے اگرچہ ناممکن ہے لیکن فاعل کی نسبت چونکہ تمام حیزوں کی طرف برابر ہے لہذا کسی خاص حیز کے ساتھ فاعل کی طرف سے جسم کی تعیین ممکن نہیں جب تک طبیعتِ جسم کو اُس حیز کے ساتھ کوئی خصوصیت حاصل نہ ہو(ت)

دیکھو کیسا صاف کہا کہ خالق کو قدرت نہیں کہ جسم کو کسی خاص حیز میں پیدا کرسکے جب تک طبیعت ہی کو اُس حیز سے کوئی خصوصیت نہ ہو۔

کذٰلك یطبع اللہ علٰی کلّ قلب متکبر جبار۔[۲] ۱۲ منه غفر له۔	یونہی مُہر کردیتا ہے اللہ تعالٰی متکبر سرکش کے سارے دل پر۔(ت)

---

[۱] الشمس البازغہ فصل وبالحری ان یبین ان کل مالا یمکن خلو الجسم عنه الخ مطبع علوی لکھنؤ ص ۱۳۹

[۲] القرآن الکریم ۴۰/ ۳۵

www.alahazratnetwork.org

برابر ہے۔ اگر ترجیح دے بلا مرجح ہوا اور یہ محال ہے۔

فلسفۂ ذو سفہ اپنے یہ تینوں ادعا یاد رکھے اور اب افلاک میں خود اپنے بتائے ہوئے اختلافات کی چارہ جوئی کرے ہم اولاً ہر فلک کی شکل و حرکت و جہت اور پرزے اور اُن کی حرکتیں اور جہتیں سنائیں، پھر سوالات گنائیں۔

امر عام تو یہ ہے کہ ہر فلک کرۂ مجوف ہے جس میں محدب و مقعر دو سطحیں۔ ایک فلک دوسرے کے جوف میں ہے اور سب سے نیچے فلک قمر کے پیٹ میں چاروں عناصر **فلک اطلس** سب سے اوپر اور اس کی حرکت سب سے سریع تر ہے مرکز عالم پر مشرق سے مغرب کو چلتا اور ایک رات دن بلکہ ۲۴ گھنٹے سے بھی ۳ منٹ ۵۶ سیکنڈ کم میں دورہ پورا کرتا ہے۔ قطبین شمالی اور جنوبی اس کے قطب ہیں اور معدل النہار جس کی سطح میں خطِ استوا ہے واقع ہے اُسی کا منطقہ یہ فلک تمام افلاک زیرین کو بھی اپنے ساتھ ساتھ گھماتا ہے۔ طلوع و غروب جملہ کواکب اسی وجہ سے ہے۔ اس میں کوئی ستارہ یا پرزہ نہیں۔

اقول نہیں کہنا جزاف ہے یہ کہیں کہ معلوم نہیں۔ کیا استحالہ ہے کہ اس میں کچھ کواکب ہوں کہ بوجہ شدت بعد نظر نہ آتے ہوں بلکہ کیا دلیل ہے کہ انہی کواکب مشہودہ سے بعض فلکِ اعظم میں نہیں بلکہ کہکشاں اور نثرہ اور کف الخضیب کے پیچھے اور ان کے سوا جہاں جہاں سحابی شکلیں ہیں ان میں صریح احتمال ہے کہ یہ ستارے تمام ثوابت سے اوپر ہوں کہ بوجہ بُعد منظر و قرب باہم ان کے اجرام متمیز نہ ہوتے ہوں ایک چمکیلی سطح ابر سفید کی شکل میں نظر آتی ہو۔

فلک ثوابت، اس کا مرکز اُس سے متحد ہے مگر قطب قطبین عالم سے ۲۳ درجے ۲۷ دقیقہ جدا ہیں اس کی حرکت مغرب سے مشرق کو ہے یہ بائیس[۲۲] ہزار برس میں بھی ایک دورہ پورا نہیں کرتا اور اگلوں کے خیال میں تو ۳۶ ہزار برس میں اُس کا دورہ تھا تمام ثوابت زنگا رنگ مختلف اقدار کے اسی میں ہیں، ساتوں آسمانوں کے ممثلات مرکز و اقطاب و جہت حرکت و قدر سرعت سب میں اسی کے موافق ہیں اس لئے ان کو ممثلات کہتے ہیں کہ ان باتوں میں فلک البروج کے مماثل ہیں اس فلک میں کواکب کے سوا اور کوئی پرزہ نہیں **اقول** ضرور ہیں اور ہزاروں ہیں ثوابت کی چال باہم مختلف مرصود ہوئی ہے زیج اجد میں بیاسی ثوابت کی چال منضبط کی ہے کوئی ۶۳ برس میں ایک درجہ طے کرتا ہے جیسے عرقوب الرامی، کوئی ۶۴ میں جیسے نسر واقع، کوئی ۶۵ میں جیسے رکبۃ الرامی، کوئی ۶۶ میں جیسے سہیل یمانی نسر طائر جدی الفرقد، کوئی ۶۷ میں جیسے نیّر الفلکہ، یوں ہی فی درجہ ۸۲ برس تک اختلاف ہے۔ جب ایک درجہ میں ۱۹ برس کا تفاوت ہے تو پورے دورے میں تقریباً سات ہزار برس کا

www.alahazratnetwork.org

فرق ہوگا، تو ضرور سب کی جُدا تدویریں ہیں جن کی چالیں مختلف۔

فلکِ زحل، اس میں پانچ پُرزے مختلف۔ الشکل ہیں (۶ ممثل مرکز سا پر ہے کہ مرکز عالم ہے۔ اس کے ثخن میں ح ب سطح حامل مرکزہ پر ہے کہ مرکز عالم سے جدا ہے ان دونوں کے محدب ومقعر متوازی ہیں (کا متوازی ۶ ہے اور ب کا متوازی ح، لاجرم اس حامل کے سبب ممثل میں دو کلیاں بچیں جن میں ہر ایک کا دل مختلف ہے اوپر کی کل (ب نقطہ آ ح ی پر پتلی اور پھر ل تک چوڑی ہوتی گئی ہے اسے متمم حاوی کہتے ہیں اور نیچے کی کل ج ۶ نقطہ حضیض لٔ پر پتلی اور پھر م تک چوڑی ہوتی گئی ہے ثخن حامل ح ب میں ح تدویر

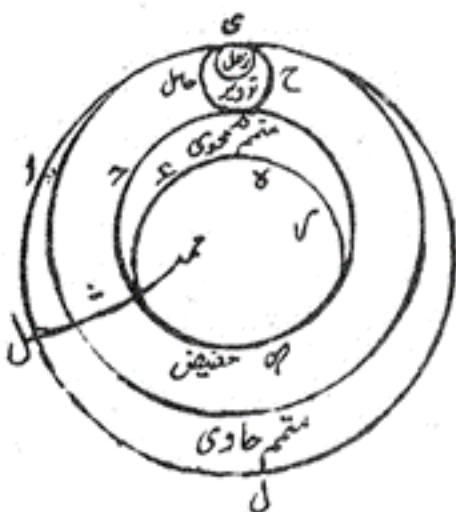
ہے یعنی ایک مستقل کُرہ کہ ان سطحوں کی طرح زمین کو شامل نہیں اور ایک کنارے کو جوف ہے اس جوف میں ط کوکب مثل زحل مرکوز ہے متمم حاوی ومحوی کی چال جہت وقدر و مرکز و قطب میں وہی ممثل کی چال ہے ہر روز ۸ ثالثے کہ اس کے محدب ومقعر انھیں میں ہیں اور حامل کی ہر روز دو دقیقے ۳۵ ثالثے تدویر کی ۵۷ دقیقے، ثانیے ۴۴ ثالثے۔

فلکِ مشتری، سب باتوں میں مثل فلک زحل ہے مگر حامل ہر روز چار دقیقے ۵۹ ثانیے ۱۶ ثالثے تدویر ۵۴ دقیقے ۹ ثانیے ۳ ثالثے۔

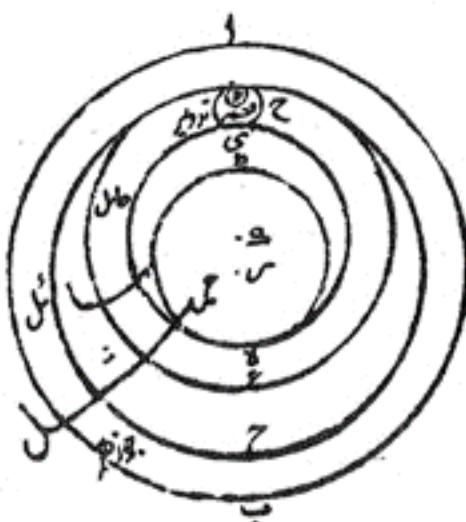
فلکِ مریخ، حامل ۳۱ دقیقے ۲۶ ثانیے ۴۰ ثالثے تدویر، ۲۷ دقیقے ۴۱ ثانیے ۴۰ ثالثے باقی سب باتوں میں بدستور۔

فلکِ شمس، اس میں چار پُرزے ہیں، شکل وہی ہے جو گزری۔ صرف یہاں تدویر کی جگہ شمس سمجھو۔ حامل کو یہاں خارج المرکز کہتے ہیں۔ اس کی چال روزانہ ۵۹ دقیقے ۸ ثانیے ۱۲ ثالثے۔ باقی بدستور۔

فلکِ زہرہ، سابق کی طرح پانچ پُرزے، حامل کی چال مثل خارج شمس تدویر ۳۶ دقیقے ۵۹ ثانیے ۲۹ ثالثے۔ باقی اُسی طرح۔

فلکِ عطارد، سات پُرزے ہے۔

www.alahazratnetwork.org

ا ل ممثل مرکز س پر کہ مرکز عالم ہے ام مدیر مرکز ی پر اس کا متمم حاوی، ب ح محوی ل م۔ ا ہ حامل مرکز ک پر اس کا متمم حاوی ح ہ محوی م ر ا ہ حامل کے اندر ح تدویر اس کے اندر ط عطارد ممثل بدستور حامل ایک درجہ ۵ دقیقے ۱۶ ثانئے ۳۲ ثالثے مدیر مثل خارج شمس تدویر ۳ درجے ۶ دقیقے ۲۴ ثانئے ۷ ثالثے۔

فلک قمر، چھ پرزے ہیں ا ط ممثل مرکز س پر، ب ح جوزہر ہ ح مائل تیز مرکز س پر۔ متمم حاوی ء ج محوی ط ی۔ ہ ء حامل مرکز ک پر۔ ح تدویر ط قمر ممثل بدستور۔

جوزہر ۳ دقیقے ۱۰ ثانئے ۳۷ ثالثے۔ مائل ۱۱ درجے ۹ دقیقے ۷ ثانئے ۴۳ ثالثے حامل ۲۴ درجے ۲۲ دقیقے ۵۳ ثانئے ۲۲ ثالثے تدویر ۱۳ درجے ۳ دقیقے ۵۳ ثانئے ۵۶ ثالثے، یہ تمام حرکات

www.alahazratnetwork.org

مثل منطقۃ البروج مغرب سے مشرق کو ہیں مگر مدیر عطارد جوزہر و مائل قمر کہ تینوں مثل اطلس مشرق سے مغرب کو اور تمام تدویروں کا نصف بالا مثل منطقہ ہے مگر قمر میں مثل اطلس، متاخرین نے خمسہ متحیرہ و قمر کے افلاک میں چودہ[۱۴] پُرزے اور مانے ہیں جن کی تفصیل شروح تذکرہ میں ہے۔

سوالات

(۱) **اَقُولُ** مادہ واحدہ میں طبیعت واحدہ کا فعل واحد تو اس کا مقتضی تھا کہ افلاک مثل زمین کرہ مصمتہ بے جوف بنتے کہ ایک ہی سطح رکھتے، دیکھو پانی کے قطرے اور آگ کے پھول ایسے ہی نکلتے ہیں نہ کہ اندر سے خالی جوف کا اقتضاء طبع بسیط نے کس بناء پر کیا جس سے محدب و مقعر دو سطحیں متباین بالنوع پیدا ہوئیں، بڑی سطوح مستدیرہ فلاسفہ کے نزدیک مختلف بالنوع ہیں جیسے مستوی و مستدیر کہ ایک کا دوسرے پر انطباق ناممکن، اگر کہئے بنا تو یونہی مگر جوف میں اور اجسام کا ہونا مانع آیا۔

اقول یہ مانع خارج سے ہے تو قسر ہوا، ایک تو افلاک پر قسر لازم آیا دوسرے اس کا دوام، اگر کہئے وہ مادہ جس میں طبیعت نے فعل کیا یہیں ملا۔

اقول مادہ متحیز بالذات نہیں لباس صورت کے بعد متحیز ہوگا۔ اور صورت بے شکل موجود نہیں ہوسکتی، کما نص علیہ ابن سینا فی الاشارات (جیسا کہ ابن سینا نے اشارات میں اس پر نص کی ہے۔ ت) اور یہاں فعل ایجاد شکل کے لئے ہے تو اس وقت تحیز ہیولی کہاں، اگر کہئے مادہ میں اسی کھکل شکل کی قابلیت تھی۔

اقول، **اوّلاً** مادہ باعتبار اشکال لوح سادہ ہے ہر نقش کی قابلیت رکھتا ہے وہ قابلیت ہر گونہ اتصال و انفصال ہی کے لئے مانا گیا ہے اور شک نہیں کہ ان کے ورود سے ہر طرح کی مختلف شکلیں پیدا ہونگی فلک پر کہ استحالہ خرق و التیام کے مدعی ہیں وہ جہت مادہ سے نہیں بلکہ تحدید جہت سے ہے۔

ثانیاً مادے میں کسی شکل خاص کا اقتضا باقی سے آیا ہو تو فلاسفہ کا مدعا کہ ہر جسم کی ایک شکل طبعی ہے جیسا کہ مقام پنجم میں آتا ہے مردود ہو جائے گا وہاں انھوں نے خود تصریح کی ہے کہ خصوصیت شکل جانب مادہ مستند نہیں ہوسکتی۔

www.alahazratnetwork.org

(۲[1]) فلک تو بسیط ہے ہر جہت سے اُسے یکساں نسبت ہے پھر کس نے تخصیص کی کہ اطلس مشرق سے مغرب کو گھومے یا ممثلات مغرب سے مشرق کو۔ اس کا جواب سفہاء[2] نے تین مہمل تحکمات سے دیا :

(ا) ہر فلک کا مادہ اسی طرف حرکت کو قبول کرتا ہے۔

(ب) سافلات سے ان کے تعلقات اسی سے حاصل ہوتے ہیں۔

(ج) ہر فلک اپنے مبدء مفارق کا عاشق اور اپنے معشوق سے تشبیہ چاہتا ہے وہ یونہی ملتا ہے۔

اقول، اولاً یہ بداہۃً نرے تحکم ہیں، جہت میں کیا خصوصیت ہے کہ مادہ اسی کو قبول کرے دوسرے سے اباء سافلات سے تعلق یا مفارقات سے تشبیہ کسی جہت خاص پر موقوف، ومن ادعی فعلیہ البیان (جس نے دعوٰی کیا دلیل اس کے ذمہ ہے۔ ت)

ثانیاً کتنا صریح جھوٹ ہے کہ ہر فلک کا مادہ اسی کا قابل، سفہائے افلاک کلیہ کو دیکھا انھیں مختلف بالمادہ مان چکے ہیں سمجھے کہ نجات پائی۔ ہر فلک کے افلاک جزئیہ کو دیکھیں۔ فلک شمس میں دو حرکتیں ہیں ممثل وخارج کی۔ فلک علویات وزہرہ میں تین تین ممثل وحامل وتدویر کی فلک عطارد میں چار، تین یہ اور ایک مدیر کی۔ فلک قمر میں پانچ، تین وہ اور جوزہر و مائل کی، بلکہ ہر ایک میں ایک ایک حرکت زائد ہے کہ کوکب خود بھی حرکت وضعیہ رکھتا ہے اور ان سب کی قدر مختلف ہے جیسا کہ گزرا۔ اور دو فلک زیریں میں اختلاف جہت بھی عطارد میں مدیر مغرب کو جاتا ہے باقی مشرق کو، اور قمر میں ممثل وحامل مشرق کو جاتے ہیں باقی مغرب کو، اور شک نہیں کہ مادہ واحد ہے وہ اگر ایک ہی کو قبول کرتا ہے دوسری کدھر سے آئی۔ یونہی تعلق وتشبہ کے لئے مختلف راہیں لینا کیونکر، حالانکہ سب پرزوں سے ایک ہی نفس متعلق اور قابل بھی واحد، پھر اختلاف یعنی چہ۔

ثالثاً کیا فارق ہے کہ اطلس کا تعلق وتشبہ حرکت شرقیہ ہی سے ہوسکا غربیہ سے ناممکن تھا اور باقی آٹھ کا غربیہ ہی سے بن پڑا شرقیہ سے محال تھا۔

رابعاً افلاک عقول کے کسی امر مشترک میں تشبہ چاہتے ہیں، یا ہر فلک اپنے معشوق کے امر خاص میں؟ بر تقدیر اول اسے وجہ تخصیص ٹھہرانا کیسا جہل ہے۔ بر تقدیر ثانی واجب تھا کہ ہر فلک کی

---

[1] مواقف وموقف رابع اول فصل دوم قسم اول مقصد دوم ۱۲ منہ غفرلہ

[2] مثل صدرا وغیرہ ۱۲ منہ

www.alahazratnetwork.org

ثالثًا جوف دار ہونے کا منافی کثرت فعل نہ ہونا ایسا بیان کیا گویا وہ مسلّم ہے حالانکہ اُس پر بھی وہی رَد ہے۔ ہم نے آغازِ کلام اسی سے کیا۔ ہاں اتنا فائدہ ہوا کہ وہ جو ہم نے کہا تھا کہ طبیعت کا اپنا اقتضا جوف نہ ہونا ہے وہ جونپوری نے صاف مان لیا اور ہمارے اعتراض کو اور مستحکم کر دیا۔

رابعًا ہاں عنایتِ الٰہی نے کیا جو کچھ کیا یہ مختلف اجزا کی نسبت مختلف عنایا پھر عنایات کی تعیین مقادیر کی تعیین مواضع کی تعیین وغیرہ وغیرہ سب بپابندی استعداد ہیں یا بطور استبداد۔ اول کہاں بسیط مادے میں اختلاف استعداد کیسا' اور ثانی وہی فاعل مختار پر ایمان ہوا۔ طوسی نے سارے فلسفے کا شہر ڈھا دیا' تم نے کونسی اینٹ سلامت رکھی۔ بات وہی ہوئی کہ یہ تخصیصیں فاعل کی طرف سے ہیں تین جیسی اور ساٹھ ناک کہاں کہ یوں ہائے مجبوری وائے مجبوری۔ اللہ اللہ، اللہ عزّوجل کو فاعل مختار ماننا وہ سخت ناگوار ہے کہ ہچکیاں لو دم توڑو ان کہیاں بولو مگر اس پر ایمان محال۔ دل سے مان بھی چکے' زبان چبا چبا کر کہہ بھی چکے مگر اقرار ناممکن کہ فلسفہ کا سارا شہر ڈھے جائے گا'

جحدوا بہا واستیقنتہا انفسہم ظلما وعلوا۔[1]	اور ان کے منکر ہوئے اور ان کے دلوں میں ان کا یقین تھا ظلم اور تکبر سے۔ (ت)

خامسًا جونپوری وہی تو ہے جس نے فصل حیز میں کہا کہ فاعل تخصیص نہیں کرسکتا جب تک طبیعت کو خصوصیت نہ ہو۔ اب وہی فاعل یہ بے شمار تخصیصیں بے خصوصیت طبیعت کیسے کر رہا ہے ؎

نے فروعت محکم آمد نے اصول   شرم بادت از خدا و از رسول

(نہ تیری فروع مستحکم ہیں اور نہ ہی اصول، تجھے اللہ و رسول سے شرم آنی چاہیے۔ ت)

جل وعلا و صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم، بالجملہ روشن ہوا کہ بغیر فاعل مختار کے زمین و آسمان کا کوئی نظام بن سکتا ہی نہیں اور اس کی سطوت وہ قاہر ہے جس نے منکروں سے بھی قبولوا چھوڑا۔

والحمد للہ رب العٰلمین ○ وخسر ھنالک المبطلون ○ وقیل بعدا للقوم الظٰلمین ○ اُف لکم ولما تعبدون من دون اللہ بُہِتّم وتِہتم ثم لا تؤمنون ○	اور سب خوبیاں اللہ کو جو سارے جہانوں کا رب ہے۔ اور باطل والوں کا وہاں خسارہ ہے۔ اور فرمایا گیا کہ دُور ہوں بے انصاف لوگ۔ تُف ہے تم پر اور اُن بُتوں پر جن کو تم اللہ کے سوا پُوجتے ہو۔ تم لاجواب ہوگئے اور فضول باتوں میں مشغول

---

[1] القرآن الکریم ۲۷/ ۱۴

www.alahazratnetwork.org

حرکت نئی طرز کی ہوتی، خصوصاً اس حالت میں کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر عقل دوسری سے متباین بالنوع ہے، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ صرف فلک اطلس کی حرکت جُدا ہے، باقی آٹھوں افلاک کُلیہ اقطاب ومحاور ومناطق وجہت وقدر حرکت سب میں متوافق ہیں۔ یہ تشبہ کیسا؟ بعض حرکت میں مفارقات سے تشبہ یہ بگھارتے ہیں کہ مفارقات کے لئے سب کمالات ممکنہ بالفعل ہیں افلاک سب اوضاع ممکنہ کو دفعۃً حاصل نہیں کرسکتے کہ ان کا اجتماع محال، ناچار گھوم گھوم کر وضعیں بدلتے ہیں کہ سب احوال ممکنہ حاصل تو ہوجائیں اگرچہ علی وجہ التعاقب۔

اقول، اولاً یہ تخصیص جہت وغیرہ کا مبطل ہے کہ تبدل اوضاع ہر گونہ حرکت سے حاصل۔

ثانیاً وہاں کمالات بالفعل تھے تبدل وضع کیا کمال ہے محض لغو حرکت ہے، تو حاصل یہ ہوا کہ معشوق میں کمالات جمع ہیں عاشق لغویات اکٹھے کرتے، یہ تشبہ ہوا یا تمسخر۔

ثالثاً فرض کردم کہ تبدیل وضع سے فلک کو کمالات حاصل ہوتے ہیں تو وہ ہر وضع حاصل کو معاً ترک کرتا ہے تو ایک جہت سے اگر تحصیل کمالات ہے معاً دوسری جہت سے ابطال کمالات، تو حرکت سے ہر آن میں اگر ایک وجہ سے تشبہ ہے معاً دوسری وجہ سے تباین، دونوں متعارض ہوکر ساقط ہوئے اور حرکت نہ ہوئی مگر لغو حرکت۔

رابعاً ہر دورے میں جن اوضاع کو چھوڑا انہیں کھائی ہوئی کھوئیوں ہی کو پھر دُہراتا ہے۔ اگر اُس قدر اوضاع تبدل سے تشبہ حاصل ہوتا ہے تو ایک دورہ ختم کرکے تھم جانا واجب تھا کہ حرکت مقصود بالعرض ہوتی ہے جس غرض کے لئے تھی وہ مل گئی، اب دُہرانا حماقت بلکہ معشوق سے تباین محض کہ حصول بالفعل کا تشبہ حاصل ہوچکا۔ اب تجدد و تغیر نرا تباین رہ گیا، اور اگر اُن سے تشبہ نہیں ہوتا تو ہر بار وہی تو ہیں اب کیوں حاصل ہوجائے گا۔ نامحصل تشبہ کیا دوسری دفعہ میں محصل ہوجائے گا، اوّل تو یہ خود باطل اور بالفرض ہو بھی تو دوبارہ سے غرض حاصل ہوگئی۔ اب تھمنا واجب تھا۔

خامساً قطع نظر اس سے کہ نامحصل کبھی خود محصل کیونکر ہوجائے گا۔ سوال یہ ہے کہ اس سرگردانی سے غرض تشبہ کبھی حاصل ہوسکتی ہے یا کبھی نہیں، اگر کبھی نہیں تو یہاں کوئی کمال ثانی نہیں جس کے لحاظ سے یہ حرکت کمال اول ہو کہ جو ممتنع الحصول ہے اس کا کمال نہیں ہوسکتا اور حرکت نہیں مگر کمال اوّل، تو حرکت باطل ہوئی۔ اور اگر ہاں ایک وقت وہ آئے گا کہ یہ مقصد حاصل

www.alahazratnetwork.org

ہوجائے گا تو اسی وقت حرکت کا انقطاع واجب اور کوئی حرکت منقطعہ حرکتِ فلک نہیں کہ کوئی حرکتِ فلک منقطعہ نہیں، بالجملہ یا تو یہ حرکت ہی نہیں یا حرکت ہے تو حرکتِ فلک نہیں۔ بہرحال حرکتِ فلک باطل۔

سادساً مفارقات تجدّد و تغیّر سے بری ہیں تو ان سے تشبُّہ سکون و قرار میں تھا نہ کہ ہمیشہ کی سرگردانی و تغیّر و بے قراری میں۔

سابعاً مانا کہ یُوں بھی کوئی تشبُّہ ملتا تو سکون سے یہ تشبہ حاصل کیا مرجح ہوا کہ اس تشبہ کو چھوڑ کر اُسے لیا۔

ثامناً بلکہ تشبہ بالسکون ابتداءً خود فلک کو ملتا کہ تغیّر سے جُدا رہا اور حرکت میں اسے اصالۃً تشبہ نہیں کہ اس کی اپنی ذاتی وضع نہ بدلی بلکہ اجزائے موہومہ کی جن کا وجود خارج میں محال کہ خرق جائز نہیں مانتے تو یہ تشبہ اصالۃً ان موہوماتِ ناممکنہ کو ہوا نہ کہ فلک کو، اور وہ فلک کو بھی ہوتا اور ان موہومات کو بھی، تو وہی راجح تھا۔ یہ ترجیح مرجوح ہوئی۔ اس کی تحقیق مقام پنجم میں آتی ہے ان شاء اللہ۔

تاسعاً اسے لیا بھی تھا تو ایک ہی تشبہ کا دائماً التزام اور دوسرے سے ہمیشہ انحراف کیا معنی، کبھی یہ ہوتا کبھی وہ کہ جملہ وجوہ تشبہ حاصل ہوتے۔

عاشراً یہی تشبہ لیا سہی قطبین کا التزام غرضِ مقصود کے سخت منافی ہوا کہ ایک ہی قسم کا تبدل اوضاع حاصل ہوا واجب تھا کہ ہر دورہ نئے قطبین پر ہوتا کہ حتی الوسع استیعاب وضع ہوتا، تلک عشرۃ کاملۃ (یہ پُوری دس ہیں۔ ت)

(۳) عــــہ وضعیہ کے لئے تعیینِ قطبین ضرور، اور فلک پر ہر دو نقطے قطبین بن سکتے ہیں۔

اقول جو عظیمہ لیجئے اس کے دو متقاطر نقطے قطبین ہو سکتے اور ایک عظیمہ میں غیر متناہی نقاط ممکن، اور سطحِ فلک پر غیر متناہی عظیمے ممکن، تو یہ غیر متناہی در غیر متناہی سے ایک کی تخصیص کیونکر ہوئی۔ اس عــــہ۲ کا جواب دیا گیا کہ یہ تخصیص فلک کے نفس منطبعہ سے ہے۔

عــــہ۱ مواقف محل مذکور ۱۲ منہ۔

عــــہ۲ یہ جواب سوال ۲ سے بھی ہے، جونپوری نے منطبعہ کی قید نہ لگائی، بلکہ اس بحث میں کہ ہر جسم میں میل ضرور ہے۔ تخصیص قطبین و منطقہ کا چاک رفو کرتے کو کہا ممکن کہ نفس شاعرۂ فلک نے یہ

(باقی اگلے صفحہ پر)

www.alahazratnetwork.org

اقول نفس کے فعل کو استعداد مادہ درکار یا وہ بطور خود اپنے ارادے سے جسے چاہے تخصیص کردے۔ علی الثانی مسئلہ فیصل اور ہمارا مطلب حاصل جب فلک کا نفس اور وہ بھی منطبعہ محض اپنے ارادے سے تخصیص کرتا ہے تو اللہ عزوجل سب سے اعزواعلیٰ ہے، فمالکم لاتؤمنون (تمھیں کیا ہے کہ ایمان نہیں لاتے ہو۔ ت) برتقدیر اول یہ استعداد نہیں تھی یا تمام سطح فلک میں اول اختلاف مادہ ہے اور دوم وہی آش درکاسہ کہ ترجیح بلامرجح لازم طوسی[1] نے اور بڑھ کر کہی کہ دلیل بتاچکی کہ فلک قابل حرکت مستدیرہ ہے تو ضرور اس میں مبدء میل مستدیر ہے تو ضرور وہ متحرک بالاستدارہ ہے تو قطبین وجہت وقدر وحرکت کی تخصیص ضرور کسی وجہ سے ہوئی، گو ہمیں نہ معلوم۔

(رد) اولاً **اقول** قابلیت استدارہ کی قلعی عنقریب مقام ۱۶ میں کھل جائے گی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ترجیح کسی وجہ سے کی ہو، جس کا جاننا ہمیں کیا ضرور۔

اقول جواب تو ابھی سنو گے مگر تف ہے ان کے ادعائے علم وحکمت پر کہ فلک پر یہ اعتقاد رکھیں، اور خالق افلاک عز جلالہ کے حق میں اس اعتقاد کو حرام جانیں وہاں نہیں کہتے کہ وہ جو چاہے کرے اسکی حکمتیں وہی جانے، اگر کوئی مرجح ہی ضرور ہے تو اس کے علم میں ہوگا، ہمیں اس کا جاننا کیا ضرور۔ یوں کہو تو عامہ ظلمات فلسفہ خبیثہ سے نجات ہی نہ پاؤ، نہیں نہیں وہاں تو یہ کہو گے جو مقام پنجم میں آتا ہے کہ فاعل اپنی طرف سے تخصیص نہیں کرسکتا۔ اسی مستشرق جونپوری نے لا یمکن منہ[1] کہا ہے۔

ان لھم ولادعائھم العقل فضلا من ادعائھم الاسلام۔

ان کا دعویٔ عقل ہی صحیح نہیں چہ جائیکہ دعویٔ اسلام۔ (ت)

[1] نقلہ السیالکوتی فی حاشیۃ شرح المواقف ۱۲ منہ۔

اس کو سیالکوٹی نے شرح مواقف کے حاشیہ میں نقل کیا ہے ۱۲ منہ (ت)

---

[1] الشمس البازغۃ فصل و بالحری ان یبین ان کل مالایمکن خلوالجسم منہ الخ مطبع علوی لکھنؤ ص ۱۳۹

www.alahazratnetwork.org

اِن شاء اللہ تعالیٰ۔

ثانیاً مبدءِ میل ہونا مستلزم حرکت نہیں مانع سے تخلف ہوسکتا ہے (سید شریف)۔

اقول نیز عدم شرط سے دیکھو زمین اور ہاتھ پر اٹھائے ہوئے پتھر میں مبدءِ میل ہے اور حرکت نہیں۔ سیالکوٹی نے کہا حرکت مستدیرہ سے مانع صرف میل مستقیم ہے وہ افلاک میں نہیں۔

اقول دونوں مقدمے غلط ہیں۔

(۱) ہم ثابت کرینگے کہ فلک پر قسر جائز۔

(۲) ثابت کریں گے کہ اس میں میل مستقیم ہے۔

(۳) مناط حرکت کمال ثانی ہے اور ہم ثابت کرچکے کہ وہ یہاں مفقود۔

ثالثاً اقول تخصیص قطبین و قدر و جہت مادہ کرے گا یا صورۃ جسمیہ یا نوعیہ یا فاعل یا اجنبی ان پانچ میں حصر قطعی ہے اور پانچوں باطل، اول و سوم بوجہ لبساطۃ، دوم و چہارم بوجہ استوائے نسبت، پنجم بلکہ چہارم بھی بوجہ لزوم قسر۔ جب اس شق کا بطلان نامعلوم تخصیص یقیناً معدوم، پھر اس کہنے کے کیا معنی کہ ضرور کسی وجہ سے ہوئی۔

رابعاً اقول مناظرہ میں معارضہ کا دروازہ ہی بند کر دیا ہر معارضہ پر مستدل یہی کہہ دے گا کہ میں مدعا دلیل سے ثابت کرچکا یہ استحالہ جو تم بتاتے ہو کسی وجہ سے ضرور مندفع ہے گو ہمیں نہ معلوم ہو، یہ ہے منطق میں اُن کا عمر گنوانا۔

(۴) اقول فلک اطلس کے لئے یہ قدر حرکت کہ ۲۳ گھنٹے ۵۶ دقیقے ۴ ثانیے ۵ ثالثے ۲۶ رابعے میں دورہ پورا کرے کس نے معین کی، اگر کہئے فلک کی حرکت ارادیہ ہے اُس نے اتنا ہی ارادہ کیا۔

اقول یہ ترجیح بلا مرجح ہے کہ اس کا مقصود تبدل اوضاع تھا وہ ہر قدر حرکت سے حاصل تھا، نہیں نہیں ترجیح مرجوح ہے کہ حرکت وصول الی المطلوب کے لئے مقصود بالعرض ہے اگر بلا حرکت وصول ہوسکتا حرکت نہ ہوتی اور مقصود جس قدر جلد حاصل ہو بہتر، تو واجب تھا کہ اس سے سریع تر حرکت چاہتا اس قدر کا ارادہ قصد مقصود میں تعویق ہے اگر کہئے یوں تو ہر اسرع سے اسرع متصور ہے تو جو مقدار اختیار کرتا اس پر یہی سوال ہوتا کہ اس سے اسرع کیوں نہ کی۔

اقول ضرور ہوتا اور تمھیں اُس سے مفر نہ تھا اس سوال کا انقطاع یہ اس کے ناممکن کہ نفس ارادہ کو مخصص و مرجح مانیں اور اس میں تمام فلسفہ کی عمارت زائل اور ہمارا مقصود حاصل

www.alahazratnetwork.org

اگر کہئے زمانہ ایک مقدار معین ہے اور وہ اسی قدر حرکت اطلس سے حاصل، کم و بیش ہو تو زمانہ بدل جائے۔

اقول کیوں اُلٹے چلتے ہو زمانہ تو اسی کی مقدار حرکت ہے۔ اُس کی تعیین تو اُسی کی حرکت سے ہُوئی نہ کہ اس کی حرکت کی تحدید اس سے کرو اُس کی حرکت کم و بیش ہوتی تو زمانہ آپ ہی کم بیش ہوتا اور کچھ حرج نہ تھا۔

(۵) **اقول** یہی سوال ہر فلک کی حرکت پر ہے وہاں زمانے کا بدلنا بھی نہیں۔

(۶) **اقول** تقاطع معدل و منطقہ پر کون حامل ہے کیا انطباق ناممکن تھا۔

(۷) **اقول** ہُوا تو اسی مقدار پر کیوں ہوا، اگر یہ مقدار محفوظ ہے جیسا کہ اگلوں کا خیال تھا یا جتنا تبدل ہر صدی پر ہوتا ہے جیسا اب سمجھا جاتا ہے۔ اس سے کم زیادہ کیوں نہ ہوا۔ اس خاص کو کس نے معیّن کیا، وجہ تعیین کیا ہے، مادّے یا طبیعت کو ان خصوصیات سے کیا خصوصیت ہے اور بفرض غلط اطلس یا ثامن کے مادے یا طبیعت کو ایک صورت سے اختصاص ہو بھی تو دوسرے کے مادے یا طبیعت کو اُس سے کیوں اختصاص ہوا، حالانکہ دونوں کے مادے بھی مختلف اور طبیعت بھی۔

(۸) **اقول** یہ دونوں نقطے معدل سے شخصی ہیں انھیں نقاط کی کس نے تخصیص کی اور نقطوں پر کیوں نہ ہوا۔

(۹) **اقول** فلک ثوابت کا مادہ واحد طبیعت واحد پھر اتنے حصے سادہ رہے اتنے حصے ستارے ہو گئے اس کی کیا وجہ۔

(۱۰) **اقول** جو حصے ستارے ہوئے کیا سادہ نہیں رہ سکتے تھے جو سادے پھر ستارے نہیں ہو سکتے تھے پھر تعیین کس نے کی کہ یہی سادہ رہیں وہی ستارے ہوں۔

(۱۱) **اقول** پھر ستارے جن جن مواضع پر ہیں ان کی تعیین کہاں سے آئی مثلاً شعری یمانی کی جگہ شامی، شامی کی جگہ یمانی، نسر طائر کی جگہ واقع، واقع کی جگہ طائر کیوں نہ ہوا۔ یونہی ہر کوکب تمام باقی کے ساتھ، تو یہ سوال کہ درون سوال ہے۔

(۱۲ و ۱۳) **اقول** پھر ان کی قدریں مختلف کیوں ہوئیں اور ہر کوکب کے ساتھ اس کی قدر کس نے خاص کی۔

(۱۴) **اقول** کواکب کو حرکت کُل کے علاوہ حرکات خاصہ کیوں ہوئیں، باقی حصوں کو کیوں نہ ہوئیں۔

www.alahazratnetwork.org

(۱۵) **اقول** ستارے ذی لون ہوئے کہ نظر آئیں باقی حصے بے لون رہے کہ نظر نہیں آسکتے، یہ اختلاف کس نے دیا۔

(۱۶) **اقول** ستارے خود لون میں مختلف ہیں۔ یہ تفاوت کدھر سے آیا۔

(۱۷ تا ۲۴) **اقول** ۷ سے ۱۴ تک آٹھوں سوال ساتوں سیاروں پر بھی وارد ہیں۔

(۲۵) **اقول** ایک ہی فلک کے پرزوں کو مختلف حرکت کس نے دی۔

(۲۶) **اقول** فلک عطارد و قمر میں ان کی جہت کس نے مختلف کی۔

(۲۷) **اقول** ہر ستارہ اپنی تدویر کے جس حصہ میں ہے اسی میں کیوں ہوا دوسرے میں کیوں نہ ہوا۔

(۲۸) **اقول** ہر حاصل اور اس کے دونوں متمموں کے مخصوص دل میں جن سے کمی بیشی غیر متناہی وجوہ پر ممکن ہے، حامل جتنا چوڑا ہوتا متمم پتلے ہوتے وبالعکس اس خاص دل کی تعیین کس نے کی، تو کہئے حامل کی تدویر جتنی بڑی ہے اتنا ہی اس کا دل ہونا ضروری ہے۔

اقول اولاً اتنا ہی ہونا کیا ضرور اس سے بڑا ہونا کیا محذور، جیسے فلک ثوابت کا دل ایک ہے اور اس میں چھوٹے بڑے ستارے سب ہیں۔

ثانیاً یہ سوال خود آتا ہے کہ تدویروں کا اتنا بڑا ہونا ہی کس نے لازم کیا اس سے چھوٹی یا بڑی کیوں نہ ہوئیں۔

(۲۹) ہر متمم میں ایک طرف رقت ایک طرف غلظت ہے۔ طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ میں یہ مختلف افعال کیسے کئے (مواقف) اور جب ثخن میں اختلاف جائز تو شکل میں کیوں منع، تو کیا ضرور ہے کہ بسیط کی شکل کروی ہو (شرح مواقف) اس سے جواب دیا گیا کہ فعل واحد سے یہ مراد کہ دو فعل مختلف بالنوع نہ ہوں جیسے کوئی شکل مضلع مثل مثلث یا مربع ہو تو اس میں سطح اور خط اور نقطہ اور زاویہ نکلے گا اور یہ سب انواع مختلفہ ہیں، یہ مراد نہیں کہ اصلاً اختلاف نہ ہو متمموں کے ثخن کا اختلاف فعل کو دو نوع کر دے گا۔ علامہ سید شریف قدس سرہ نے اس جواب کو مقرر رکھا۔

اقول اولاً اگر صرف اختلاف نوعی ممنوع تو بسیط کی شکل بیضوی یا عدسی یا شلجمی ہونے میں کیا حرج۔ ان میں بھی کوئی خط یا نقطہ یا زاویہ نہ ہوگا ایک ہی سطح ہوگی اختلاف قطر نہیں مگر اختلاف ثخن سے جیسے مان چکے کہ فعل کو دو نوع نہ کرے گا تو بسیط کی شکل کروی بھی ہونا باطل ہوا اور یہ تمام ہیأت و فلکیات کو باطل کر دے گا تو ثابت ہوا کہ مجرد ثخن یا قطر یا قدر میں اختلاف بھی طبیعت

www.alahazratnetwork.org

واحدہ سے بادہ واحدہ میں محال ہے۔

ثانیاً کلام ترجیح بلامرجح میں ہے اُس کے لئے اختلاف نوع کیا ضرور ایک نوع کی دو مساوی فردوں میں ایک کے اختیار کو کوئی مرجح درکار، وہ نہ بسیط کا مادہ ہوسکتا ہے نہ طبیعت نہ فاعل کہ اس کی نسبت سب طرف برابر ہے تو تمم حاوی کی رقت جانب اوج اور غلظت جانب حضیض اور محوی کی بالعکس نیز حسب سوال ۲۰ ہر ایک کا یہ معین دل کس طرح ہوا۔

ثالثاً ہر متمم میں دو مستدیر سطحیں چھوٹی بڑی پیدا ہوں گی وہ بتصریح فلاسفہ مختلف بالنوع ہیں۔

رابعاً یہ فلاسفہ اپنی ہیأت میں ہر متمم کی انتہا ایک نقطہ پر بتاتے ہیں کہ حاوی میں اوج اور محوی میں حضیض ہے تو ہر ایک میں ایک نقطہ اور ایک سطح پیدا ہوئی یہ متباین الانواع ہیں۔

خامساً شکل مثلث میں طبیعت کو چار مستوی مثلث سطحیں بنانی پڑیں گی اور مربع میں ۶ مربع۔ مثلث خواہ مربع سطحیں آپس میں متحد بالنوع ہیں خطوط و نقاط و زوایا طبیعت کو بنانے نہ ہوں گے وہ نہایت ابعاد و تلاقی نہایات سے خود ہی پیدا ہو جائیں گے پھر بسیط کی شکل طبعی مضلع ہونی کیا دُشوار۔

سادساً اب ایک اور ترجیح بلامرجح گلے پڑی۔ جب طبیعت بسیط کی شکل بیضی عدسی شلجمی کروی مثلث مربع مخمس حتی کہ متمموں کی طرح ہیأت مسطحہ میں گویا ہلالی سب انداز کی بناسکتی ہے تو باوصف اتحاد مادہ وشمول قابلیت ایک کا اختیار اُسے روا نہیں تو بسیط کا بننا ہی محال ہوا الحق فاعل مختار کو چھوڑنے والے زمین و آسمان میں کہیں مفر نہیں پاسکتے۔ وﷲ الحجۃ البالغۃ۔

سابعاً سب درکنارہ کرۂ مجوف وبے خوف تو طبیعت کے بنائے ہوئے دونوں موجود ہیں، آٹھ مصمت ۳۵ مجوف، اگر اُسے دونوں کا اختیار تو فاعل مختار پر ایمان سے کیوں انکار، اور اگر وہ ایک ہی طرح کا چاہتی تھی ممانعت خارج سے ہوئی تو قسر کا دوام لازم فلکیات پر قسم لازم۔

(۳۰) ہر تدویر اتنی ہی بڑی کیوں ہوئی کم وبیش کیوں نہ ہوسکی (مواقف) اگر کہئے حامل اتنا ہی دل رکھتا تھا۔

اقول اولاً اس کا اتنا ہی دل کس نے لازم کیا۔

ثانیاً کیا ضرور کہ تدویر حامل کے مقعر ومحدب کو بھردے کیوں نہ بیچ میں خواہ ایک کنارے پر

www.alahazratnetwork.org

اس قدر سے چھوٹی رہے جیسے فلک البروج میں چھوٹے ستارے۔

(۳۱) تدویریں حاملوں میں جس جس جگہ ہیں اس کی تخصیص کس نے کی ہر جگہ ہو سکتی تھیں۔

(۳۲) سرے سے طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ میں یہ ٹلیاں پرزے حاملوں میں یہ غار جن میں تدویریں ہیں تدویروں میں یہ غار جن میں کواکب ہیں کیونکر بنائے یہ مختلف افعال کدھر سے آئے (مواقف وغیرہا) اس کے چار جواب ہوئے:

(أ) سب سے بالا سب سے نرالا فلسفہ کے گھر کا پورا اجالا کہ کہاں جھگڑے کے لئے پھرتے ہو یہ حامل خارج تدویریں ستارے سیارے چاند سورج سب نرے فرضی اوہام ہیں حقیقت میں ان کا کچھ وجود نہیں۔ آسمان نرے ہموار سپاٹ ہیں نہ کوئی پرزہ نہ ستارہ۔ انصاف کیجئے اس سے بڑھ کر اور کیا جواب ہو سکتا۔ جونپوری بیچارہ اسے نقل کرکے اس کے سوا اور کیا کہے لا ۱۵ یدا علی الحکایۃ (میں حکایت پر کچھ اضافہ نہیں کرتا۔ ت) یعنی روشِ بیں حالش مپرس (یعنی اس کا چہرہ دیکھ اور اس کا حال مت پوچھ۔ ت) اس عناد کو دیکھئے کہ عقل اور آنکھوں سب کو رخصت کر دینا منظور مگر فاعل مختار عزّ جلالہٗ پر ایمان لانا کسی طرح قبول نہیں۔ اصل جواب یہی تھا، باقی تینوں جوابوں نے فاعل مختار مان لیا مگر جحود و انکار برقرار، ان کی سنئے۔

(ب) یہ اختلافات جیسے قابل کی طرف سے ہو سکتے ہیں، یونہی فاعل کی طرف سے یہاں جانب قابل سے تو ناممکن کہ مادہ بسیط ہے فاعل کی طرف سے ہونے میں کیا حرج ہے (طوسی) افسوس مجبوری سب کچھ کراتی ہے فاعل حسب استعداد کرے گا یا اپنا استبداد اول مفقود اور ثانی ہمارا عین مقصود۔ اور اب تمام فلسفہ مزخرف باطل و مردود۔ لاجرم جونپوری سے نہ رہا گیا صاف کہہ دیا کہ طوسی نے ایک گھر بنا دیا اور سارا شہر ڈھا دیا فلسفے کی کثیر چولیں اوکس گئیں۔

(ج) یہ اختلاف یوں ہے کہ جرم فلک کے بعض حصوں پر جُدا جُدا صور نوعیہ فائض ہوئیں۔ اور بعض نے ستارے بعض نے تدویریں بعض نے حامل بعض نے خارج رنگ برنگ کرتے فلک کے جرم سے الگ کرلئے تو تدویروں کے غار اور تدویروں میں غار خود ہی ہو جاتے ہیں اور حامل و خارج غیر مرکز پورے تو متمموں کی کلیاں آپ ہی ضرورۃً پیدا ہوئیں (ایضاً طوسی) ناظرین دیکھتے ہیں کال تو اب بھی نہ کٹا۔

عہ بمعنی انتقض ۱۲ الجیلانی

www.alahazratnetwork.org

اولاً جب مادے میں استعداد نہیں مختلف صورتوں کا فیضان کس طرح ہوا۔

26

ثانیاً اقول پھر مادہ متشابہ میں سے ہر ٹکڑا ایک صورت نوعیہ کے لئے کس نے خاص کیا ہر صورت اور ٹکڑے پر کیوں نہ فائض ہوئی، اس کا پھر وہی جواب ہوا کہ یہ فاعل کی طرف سے ہے (سید شریف) اور اس پر وہی رد ہے جو جواب ب پر گزرا۔ علامہ سید قدس سرہ سُنّی مسلمان ہیں اور ان کے قلب و قلم نے اسے بخوشی قبول فرمالیا۔ طوسی بھی اسلام کا دم بھرتا ہے اس کے قلم سے نکل گیا اور اس وقت فلسفہ کی بربادی کی طرف دھیان نہ گیا۔ فلسفیوں اور جونپوری کے دل سے پوچھو کہ آرے چل گئے قد بنی قصراوھدم مصراً و بطل تحقیق اس نے محل بنایا اور شہر کو گرایا، دلیل الدلیل وانثلم اصول کثیرۃ۔ باطل ہوگئی اور بہت سے اصول کمزور ہوگئے (ت)

(د) جونپوری نے ان سب جوابوں کو رد کردیا اور اقرار کیا کہ یہ سوال بہت ٹیڑھی کھیر ہیں اور یہ کہ فکریں ان کے حل میں حیران ہیں اور یہ کہ اُن سے جس جس طرح فلسفیوں نے جان چھڑانی چاہی زیادہ زیادہ دم پر بن آئی اور کچھ بنائے نہ بنی۔ اچھا جونپوری صاحب! تم تو فلسفہ کے سپوت ہو تو پورے فضیح کے بعد اُپچے ہو تمھیں کچھ بولو، تو کہتا ہے میرا علم قاصر ہے اور ایک میں کیا طاقت بشری یہاں فاتر ہے پھر بھی اتنا کہتا ہوں کہ فلکیات کثیر کُرے مختلف مادوں کے ہیں خالق کی عنایت اس کی مقتضی ہوئی کہ ان میں بعض بعض کے جوف میں ہوں اور بعض بعض کے ثخن میں، اور جو ثخن میں ہوں ان میں کچھ مرکز محیط کو شامل ہوں کچھ نہ ہوں۔ ناچار آپ ہی ان میں غار اور کلیاں ہوئیں اگر عنایت ازلی اس کی خواستگار نہ ہوتی تو سب زمین کی طرح بے جوف ہوتے تو جس طرح اُن کے جوف دار ہونے سے قوت فعل میں تکثر نہ ہوا یونہی اُن غاروں اور کلیوں سے نہ ہوگا، فقط اتنا چاہئے کہ سب کی سطح کروی ہو بساطت فلک سے قوم یعنی فلاسفہ کی یہ مراد نہیں کہ ان میں ستارے اور پُرزے نہیں بلکہ یا تو یہ مراد ہے کہ جیسے موالید میں عناصر کسر و انکسار پاکر مزاج حاصل کرتے ہیں فلک ایسا نہیں یا یہ کہ سارا فلک تو بسیط نہیں بلکہ ستارے حامل خارج تدویر متمم ان میں ہر پُرزہ بسیط ہے، انتہی۔

اقول عجز کی شامت دیکھی کیا کیا انکھی بلواتی ہے۔

اولاً تمام کتابوں میں دھوم ہے کہ افلاک بسیط ہیں، افلاک بسیط ہیں اب ان کی بساطت کو استعفا دیا جاتا ہے کہ قوم کی یہ مراد ہے کہ وہ تو بسیط نہیں پُرزے بسیط ہیں۔

ثانیاً مزاج نہ سہی اجزاء تو ہیں وہ ایک طبیعت کے ہیں یا مختلف، علی الاول یہ اختلاف کیسے، علی الثانی بساطت کہاں۔

www.alahazratnetwork.org

تعترفون ثم لا تنصرفون ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ھدیتنا وھب لنا من لدنک رحمۃ انک انت الوھاب ، وصلی اللہ تعالٰی علٰی سیدنا ومولانا محمد و اٰلہٖ وصحبہٖ بغیر حساب ۔ اٰمین !

ہو گئے تو پھر ایمان نہیں لاتے ہو۔ اور اعتراف کرتے ہو پھر باز نہیں آتے ہو۔ اے رب ! ہمارے دل ٹیڑھے نہ کر بعد اس کے کہ تُو نے ہمیں ہدایت دی، اور ہمیں اپنے پاس سے رحمت عطا کر بیشک تُو ہی بڑا دینے والا ہے۔ اور درود نازل فرما ہمارے آقا و مولٰی محمد مصطفٰی پر، آپ کی آل پر اور آپ کے اصحاب پر بغیر حساب کے۔ اے اللہ ! ہماری دعا قبول فرما۔ (ت)

مقام دوم

اللہ واحد قہار ایک اکیلا خالق جملہ عالم ہے۔ خالقیت میں عقول وغیرہا کوئی نہ اُس کا شریک نہ تخلیق میں واسطہ ھل من خالق غیر اللہ[1] (کیا اللہ کے سوا اور بھی کوئی خالق ہے۔ ت) بحمد اللہ تعالٰی فاعل کا مختار ہونا آفتاب سے زیادہ روشن ہوگیا۔ مگر فلاسفہ اور ان کے فضلہ خوار اس خلّاق علیم کو صرف ایک شَے عقل اول کا موجد جانتے ہیں، باقی تمام جہان کی خالقیت عقول کے سر منڈھتے ہیں وہ تو عقل اول بنا کر معاذ اللہ معطل ہوگیا۔ عقل اول نے عقل ثانی و فلک تاسع بنائے عقل ثانی نے عقل ثالث و فلک ثامن، یوں ہر عقل، ایک عقل اور ایک فلک بناتی آئی، یہاں تک کہ عقل تاسع نے عقل عاشر و فلک قمر بنائے پھر عقل عاشر نے ساری دنیا گھڑ ڈالی اور ہمیشہ گھڑتی رہے گی۔ اسی لئے اُسے عقل فعال کہتے ہیں تو کہیں وہ بے دین یہ نہ سمجھیں کہ اس کا مختار ہونا ثابت ہوا حاشا یا عالم میں کوئی نہ فاعل موجب نہ فاعل مختار۔ فاعل مطلق و فاعل مختار ایک اللہ واحد قہار، یہ مسئلہ بھی نگاہِ ایمان میں بدیہیات سے ہے۔ اور عقل سلیم خود حاکم کہ ممکن آپ اپنے وجود میں محتاج ہے دوسرے پر کیا افاضۂ وجود کرے، دو حرفِ مختصر اس پر بھی لکھ دیں کہ راہِ ایمان سے یہ کانٹا بھی باذنہٖ عزوجل صاف ہو جائے۔ یہاں ابلیس نے فلاسفہ کی راہ یہ سُجھا کر ماری کہ جو واحد محض ہو جہاں تعددِ جہات بھی نہ ہو اُس سے ایک ہی شَے صادر ہوسکتی دوسری کسی شَے کا اُس سے صدور محال، اور واجب تعالٰی ایسا ہی واحد ہے لہٰذا وہ صرف عقل اول بنا سکا باقی ہیچ۔ وہ خبثا اپنے اس مطلب پر

---

[1] القرآن الکریم ۳۵/ ۳

www.alahazratnetwork.org

دلیل[ع] لائے جس کے رد میں ہمارے اکثر متکلمین مصروف ہوئے اور لم ولا نسلم (کیوں اور ہم نہیں مانتے۔ت) کا سلسلہ بڑھا حالانکہ اس دعوی و دلیل کو ہاتھ لگانے کی اصلاً حاجت نہ تھی وہ ہمیں نہ کچھ مضر تھا نہ ان مشرکین کو اصلاً کچھ نافع جیسے قہار واحد کے بارے میں اُن کا دعوٰی اور اُس پر اُن کی دلیل ہے۔ مولٰی عزّوجل اپنی خالقیت میں اس سے منزّہ ومتعالٰی ہے تو اس دعوٰی سے نہ خالقیت دیگر اشیاء اس سے مسلوب ہوسکتی ہے، نہ کسی دوسرے کے لئے ہرگز ثابت۔ قریب تر راہ وہ ہے کہ انھیں کی جُوتی انھیں کا سر ہو۔ خبثاء سے پوچھا گیا کہ عقل اول بھی تو ایک ہی چیز ہے اُس سے دو بلکہ چار بلکہ ابن سینا کے ظاہر کلام پر پانچ کیسے صادر ہوئے۔ عقل[1] ثانی اور فلک[2] تاسع کا مادہ اور اُس[3] کی صورت اور اُس[4] کا نفس مجردہ اور نفس[5] منطبعہ۔ اس کا جواب دیتے ہیں کہ وہ اگرچہ اپنی ذات میں واحد ہے مگر جہات واعتبارات رکھتی ہے اب مضطرب ہوئے، بعض نے دو جہتیں رکھیں امکان ذاتی اور وجوب بالغیر، ان دو جہتوں سے فلک وعقل اس سے صادر ہوئے۔ بعض چرچے کہ فلک میں نرا جسم ہی تو نہیں نفس بھی ہے تو دو جہتیں کیا کافی ہوں گی انھوں نے تیسری اور بڑھائی وجود فی نفسہ۔ بعض اور چونکے کہ اب بھی بس نہیں جسم فلک میں دو جوہر دھرے ہوئے ہیں۔ ہیولٰی وصورت انھوں نے چوتھی اضافہ کی اس کا اپنے موجد کو جاننا بعض نے شاید یہ خیال کیا کہ ابھی نفس منطبعہ رہ گیا انھوں نے پانچویں زیادہ کی کہ عقل کا اپنے آپ کو جاننا اس پر ہماری طرف سے کُھلا اعتراض ہے کہ سفیہو! ایسے جہات کیا مبدأ اول میں نہیں اس کا وجوب ہے وجود ہے اپنی ذات کریم کو جاننا ہے اپنے ہر غیر کو جاننا ہے بے شمار سلب ہیں کہ نہ جوہر ہے نہ عرض نہ مرکب نہ متجزی نہ جسم نہ جسمانی نہ مکانی نہ زمانی، نہ، نہ، نہ الی آخرہ۔ خبثاء کا صریح ظلم کہ عقل میں جہات لے کر اُسے تو موجد متعدد اشیاء مانیں اور یہاں محال جانیں، یہ حاصل ہے اُس سہل وصاف راستے کا جو ہماری طرف سے چلا گیا مناسب ہے کہ ہم بتوفیقہ تعالٰی اس کی توضیح وتفصیل وتتمیم وتکمیل اور سفہائے فلاسفہ کی تسفیہ وتجہیل پھر حقیقت واقعہ کی تبیین وتسجیل کرکے بعونہٖ عزّوجل آخر میں وہ ظاہر کریں جو شاید آج تک ظاہر نہ کیا گیا یعنی یہ کہ فلاسفہ کا دعوی الواحد لایصدر عنہ الا الواحد خود ہی فرض محال وتناقض وجنون ہے،

ع ہم بتوفیقہ تعالٰی اس دلیل پر بھی ایک نہایت مختصر وکافی کلام کردیں گے نہ اس لئے کہ اس پر کلام کی حاجت بلکہ اس لئے کہ اس سے بعونہٖ تعالٰی ایک فائدہ جلیلہ مسئلہ صفات الٰہیہ میں روشن ہوگا جس میں رائیں مضطرب ومتحیر ہیں۔ وباللہ التوفیق ۱۲ منہ غفرلہ

www.alahazratnetwork.org

وباللہ التوفیق۔

اوّلاً اقول عقل اول میں ایک جہت اور بچ رہی وہ اس کا تشخص اس جہت سے ایجاد کیوں نہ کیا۔ کیا مفارقت میں بخل ہے۔

ثانیاً اقول فلاسفہ نے اسی دلیل میں کہا ہے کہ جب ایک سے دو صادر ہوں تو دونوں[ع]

ع: علت میں ایک خصوصیت ضرور جس کے سبب وہ معلول ہی میں مؤثر ہو وہی مصدریت سے مراد ہے نہ معنی اضافی، وہ خصوصیت عین ذات علت ہے اگر نفس ذات مؤثر ہے ورنہ کوئی حالت اور ہر معلول کے لئے علت میں خصوصیت جداگانہ لازم اب اگر واحد کا معلول واحد ہو تو مصدریت سے اس میں تعدد لازم نہیں، جب نفس ذات علت ہے تو مصدریت عین ذات ہے لیکن جب دو ہوں تو اگر نفس ذات کسی کی علت نہیں تو دونوں مصدریتیں ورنہ جس کے لئے نہیں اس کی مصدریت ذات پر زائد ہوئی اور ضرور ہے کہ وہ مصدریت ذات ہی سے صادر ہو کہ واحد کو علت مانا ہے نہ کہ جزءِ علت، اب اس کے صدور میں کلام ہوگا اور غیر متناہی مصدریتیں لازم، اور وہ دو حاصروں میں محصور، واحد اور اس کا یہ معلول یہ وہ غایت توجیہ ہے جو دلیل فلسفی کی کی گئی۔

اقول اوّلاً سب ایرادوں سے قطع نظر ہو تو موضوع قضیہ یعنی واحد محض، اب بھی محال ہوگیا اور محال سے واحد کا صدور جائز ماننا صریح جہل ہے۔ مانا کہ مصدریت عین ذات ہو مگر فرق اعتباری قطعاً حاصل، ذات من حیث الخصوصیۃ یقیناً ذات من حیث ھی ھی نہیں تو دو جہتیں اب بھی حاصل اور واحد محض کو نفس ذات کے سوا کچھ نہ ہونہ رہا فافھم۔

ثانیاً فائدہ جلیلہ: اقول وباللہ التوفیق (میں کہتا ہوں اور توفیق اللہ تعالٰی سے ہے۔ ت) ذات میں جو کچھ زائد بر ذات ہوگیا ضرور کہ صادر از ذات ہو یعنی ذات اس کی علت فاعلی و مفیض وجود ہو کہ صدور سے یہی مراد ہے کیوں نہیں جائز کہ لازم ذات ہو اور لوازم ذات مجعول ذات نہیں ہوسکتے کہ لازم ذات مرتبہ تقرر ذات میں ہے، تقرر خود بھی ایک لازم ذات ہے اور مرتبہ تقرر مرتبہ وجود پر مقدم ہے، تو لازم ذات اگر مجعول ذات ہو اپنے نفس پر دو یا تین مرتبے مقدم ہو لاجرم ان کا صادر عن الذات ہونا محال بلکہ ان کا وجود خود وجود ذات میں منطوی ہے اگر ذات مجعول ہے یہ بھی بعینہٖ اسی جعل سے مجعول ہیں نہ یہ کہ ذات جاعل ہو یا جاعل ذات، ان کا جعل جداگانہ

(باقی اگلے صفحہ پر)

www.alahazratnetwork.org

یا ایک مصدریت ضرور ذات سے زائد ہے تو ضرور ذات سے صادر رہے۔ یوں ہی ہم کہتے ہیں کہ فلک تاسع کے قطبین معین کرنا، جہت حرکت خاص کرنا، قدر حرکت مقرر کرنا یہ سب بھی ذات عقل پر زائد ہیں تو ضرور اس سے صادر ہیں تو عقل اول سے آٹھ صادر ہوئے اور جہتیں کل چھ، تو واحد محض سے تین کا صدور لازم۔

ثالثاً اقول جب صادر آٹھ یا پانچ یا دو ہی سہی تو حسب تصریح دلیل فلاسفہ انکی مصدریتیں ذات پر زائد اور اس سے صادر رہوں گی۔ اور جب یہ صادر ہوئیں تو ان کی بھی مصدریتیں زائد و صادر ہوئیں یونہی تا غیر نہایت تو وہ تمام اعتراضات کہ یہ واحد سے صدور متعدد پر کرتے تھے۔ عقل اول سے صدور عقل و فلک پر نازل ہوئے، تسلسل بھی ہوا، اور غیر متناہی کا دو حاصروں میں محصور ہونا بھی ہوا۔ ایک عقل اول اور دوسرا افلاک یا عقل ثانی اور واحد سے نہ متعدد بلکہ غیر متناہی کا صدور بھی ہوا شرک بھی کیا اور کمال بھی نہ کمایا۔

رابعاً اقول جب عقل اول میں چھ جہتیں ہیں اور ممکن کہ وہ بعض کا ایجاد ایک ایک جہت سے کرے (واللہ یہ لفظ ہمارے قلب پر ثقیل ہوتا ہے مگر کیا کیجیے کہ مشرکوں کے مزعوم ہی پر انھیں نیچا دکھانا ہے) اور بعض کا دو دو جہت کے وصل سے مثلاً بحیثیت مجموع امکان و وجوب یا مجموع امکان و وجود وغیرہ وغیرہ بعض کا جہات کی ترکیب ثلاثی، رباعی، خماسی، سداسی سے اب چھ[1] جہتیں حادی ہوئیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کرے، اور اگر ذات مجعول نہیں یہ بھی اصلاً مجعول نہیں نہ ذات کے نہ کسی کے، جیسے صفات باری عزوجل کہ لازم ذات و مقتضائے ذات ہیں نہ کہ معاذ اللہ ایجاباً یا اختیاراً مجعول و صادر عن الذات۔ اس تحقیق سے روشن ہوا کہ ہر ممکن اپنے وجود میں واجب کا محتاج ہے خواہ افاضۂ وجود میں جبکہ اس کا وجود وجوب واجب سے جدا ہو خواہ اضافت وجود میں جبکہ جدا نہ ہو۔ اسی بنا پر ہمارے علماء نے علتِ احتیاج حدوث کو لیا یعنی احتیاج الی الجعل ورنہ مطلقاً افتقار کو امکان کافی اور یہی ہے وہ کہ کرام عشیرد اعنی ائمہ اشاعرہ نے تصریح فرمائی کہ صفات علیہ مقتضائے ذات ہیں نہ کہ صادر عن الذات۔ یہ فائدہ جلیلہ واجب الحفظ ہے وباللہ التوفیق ۱۲ منہ غفرلہ۔

---

[1] ا۔ ب۔ ج۔ ء۔ ہ۔ و۔

www.alahazratnetwork.org

پندرہ[1] ثنائی، بیس[2] ثلاثی، پندرہ[3] رباعی، پانچ[4] خماسی، ایک[5] سداسی، جملہ ساٹھ ہر وجہ پر ایک شیئ صادر ہو۔ اس پر ساٹھ وجہیں اور بڑھیں گی یعنی ہر ایک کی مصدریت ان ۶۰ میں وجوہ اجتماع لیجئے۔ پھر ان وجوہ اجتماع کی اُن پہلی وجوہ اجتماع سے وجوہ اجتماع لیجئے۔ اور اس مبلغ کی قدر مصدریتیں بڑھائیے پھر اُن میں یہی اعمال کیجئے اور ان کی مصدریتیں لیجئے یہ سلسلے قطعاً غیر متناہی ہو گئے تو ایک عقل اول سے تمام دنیا کی غیر متناہی چیزیں صادر ہو سکیں گی تو ثابت ہوا کہ نو عقلیں محض لغو ہیں۔

خامساً بھلا عقل اول تو اپنی پانچ وجہوں سے پانچ چیزیں بنا گئی عقل ثانی کے سر گنتی کی دُو دیکھ لیں، عقل ثالث و فلک ثامن، یہ نہ دیکھا کہ فلک ثامن میں کتنے ستارے ہیں۔ یہ کروڑوں وجہیں وہ کس گھر سے لائے گی (مواقف)۔

اقول مجازفین[6] یورپ کہتے ہیں کہ ہرشل کی بڑی دوربین سے دو کروڑ ستارے گن لئے ہیں اور شک نہیں کہ وہ اس سے بھی زائد ہیں پھر ہر ایک کے لئے تعیین قدر تعیین محل تعیین لون ثوابت دو ہی کروڑ ہیں تو آٹھ کروڑ صادر تو یہی ہو گئے۔ پھر اُن کی حرکات مختلف ہیں تو ان کے لئے تدویریں ہیں ان تدویروں کی تعیین قطر تعیین موضع یہ کتنے کروڑ ایک عقل ثانی کے سر ہوئے۔ علامہ تفتازانی نے جواب دیا کہ یہ جائز ہے کہ فلک ثوابت کا مبدء عقول کثیرہ ہوں۔

اقول (۱) اُن کے مزعوم کا رَدّ اور اُن کے ظلم کا بیان ہے کہ اپنی مخترع عقول سے جو کچھ جائز مانتے ہیں حق عزّ و علا کو معاذ اللہ اس سے عاجز جانتے ہیں۔

---

[1] اب۔اج۔اد۔اہ۔او۔بج۔بد۔بہ۔بو۔جد۔جہ۔جو۔دہ۔دو۔ہو۔

[2] ابج۔ابد۔ابہ۔ابو۔اجد۔اجہ۔اجو۔ادہ۔ادو۔اہو۔بجد۔بجہ۔
بجو۔بدہ۔بدو۔بہو۔جدہ۔جدو۔جہو۔دہو۔

[3] ابجد۔ابجہ×ابجو۔ابدہ۔ابدو۔ابہو۔اجدو۔ادہو۔بجدہ۔اجدہ۔
اجہو۔بجدو۔بجہو۔بدہو۔جدہو۔

[4] ابجدہ۔ابجدو۔ابجہو۔ابدہو۔اجدہو۔

[5] ابجدہو ۱۲ منہ غفرلہ

[6] ص ۱۳۳۸ ۱۲ منہ غفرلہ۔

www.alahazratnetwork.org

(۴) مصدریتوں میں ہماری تقریر سُن چکے، اب عقول غیر متناہیہ موجودہ بالفعل لازم آئینگی، پھر کیا جائز ہے کہ اس کا مبدء عقل واحد باعتبار جہات نامحصور ہو آخر میں خود رَد فرمایا کہ واقع کا کام جائز سے نہیں چلتا۔

اقول یعنی وہ جہات بتائے اور اگر وہ طریقہ لیجئے کہ ابھی ہم نے رابعاً میں کہا تو عقل ثانی کو سرے سے پان رخصت دینا ہوگا۔

سادساً اقول اس اشد ظلم کو دیکھئے کہ عقل اول میں اُس کا امکان ایک جہت ایجاد رکھا حالانکہ امکان جہت افتقار فی الوجود ہے نہ کہ جہت افاضۂ وجود۔ بہرحال وہ نہیں مگر ایک مفہوم سلبی، تو سلوب غیر متناہیہ کہ اغیار غیر متناہیہ کے اعتبار سے باری عزّوجل کے لئے ہیں کیوں جہات ایجاد ہو سکے حالانکہ مناسبت ظاہر ہے کہ موجِد و موجَد میں تغایر قطعاً لازم، تو جب تک موجِد پر سلب موجَد نہ صادق ہو ایجاد ممکن نہیں۔

سابعاً اقول خود بھی صفاتِ الٰہیہ کے قائل ہیں اگرچہ عین ذات کہیں فرق اعتباری سے تو مفر نہیں تو قطعاً لابشرط شئی و بشرط شئی کے دونوں مرتبے یہاں بھی تھے۔ عقل میں اگر اعتبارات سے بشرط شئی کا مرتبہ ہے تو نفس ذات سے لابشرط شئی کا کیا نہیں اگر اُسے لابشرط شئی کے مرتبے میں لو وہ بھی واحد محض رہ جائے گی اور اس سے صدور کثرت محال ہوگا۔ اس شدید بے ایمانی کو دیکھئے کہ دونوں طرف دونوں مرتبے ہوتے ہوئے عقل میں بشرط شئے کا مرتبہ لیا کہ اُسے قادر بنائیں اور واجب میں لابشرط شئی کا کہ معاذ اللہ اُسے عاجز ٹھہرائیں۔

ثامناً اقولُ خود کہتے ہو کہ صدور بے مصدریت ممکن نہیں یعنی فاعل میں وہ خصوصیت جس سے معلول میں مؤثر ہو اور اس خصوصیت کو وحدت محضۂ فاعل کا منافی نہیں جانتے کہ ممکن کہ عین ذات ہو ولہٰذا واحد محض سے صدور واحد جانتے ہو اب کیوں نہیں جائز کہ واجب تعالٰی میں وہ خصوصیت اس کا ارادۂ ازلیہ جسے تم عین ذات کہتے ہو فرق اعتباری اس مصدریت و خصوصیت کو کیا نہ تھا۔ یقیناً وہ حیثیت بھی ذات من حیث ھی ھی کے علاوہ بھی یہ وہی تو ہے اور تمام عالم کے ایجاد کو اُس کا یہی ارادہ ازلیہ اجمالیہ کافی تکثر مرادات سے ارادہ متکثر نہ ہو جائیگا۔ جیسا اُس کا علم اجمالی واحد بسیط مانتے ہو اور پھر جمیع معلومات کو محیط مکثر معلومات سے

ع یہ جواب بنگاہ اولیں خیال میں آیا تھا کہ تمام بحث ختم کرکے آخر میں خود علامہ نے اسکی طرف ایما کیا ۱۲ منہ غفرلہ

www.alahazratnetwork.org

اُس میں تکثر نہ ہُوا فانّی توفکون[1] (تو کہاں اوندھے جاتے ہو۔ت)۔

تاسعًا اقول خود ہزاروں چیزیں عنایتِ الٰہیہ کی طرف نسبت کرتے ہو، افلاک میں جوف افلاک میں پُرزے تداویر کواکب وغیرہ وغیرہ یہ تکثر اضافات عنایت الٰہیہ کا مکثر اور وحدت محضہ پر مؤثر باصدور کثیر عن الواحد کا موجب ہوا یا نہیں، اگر نہیں تو ارادہ میں کیوں ہوگا، اور اگر ہاں تو تم خود مان چکے فانّی تصرفون[2] (پھر کہاں پھرے جاتے ہو۔ت)۔

عاشرًا اقول حقیقتِ امر یہ ہے کہ مرتبۂ وحدت محضہ مرتبۂ ذات ہے اور مرتبۂ ذات میں ایجاد ایجاب ہے اور باری عزّوجل ایجاب سے منزّہ، وہ فاعل بالایجاب نہیں بلکہ خالق بالاختیار ہے، اور خلق بالاختیار ارادہ وعلم وقدرت پر موقوف، وہ تو نہیں مگر مرتبۂ صفات میں، اور مرتبۂ صفات اس وحدتِ محضہ کا مرتبہ نہیں فانّی تسحرون[3] (تو کہاں اوندھے جاتے ہو۔ت)

حادی عشر اقول یہ تو ہمارے طور پر تھا لیکن تمہارے قضیہ نامرضیۃ الواحد لایصدر عنہ الا الواحد خود ہی تمہارے طور پر باطل ومتناقض ہے کلام مؤثر من حیث ھو مؤثر یعنی موجد ومفیض وجود میں ہے اور ایجاد وجود خارجی سے مشروط، جو خود موجود نہیں محال ہے کہ دوسرے پر افاضۂ وجود کرے اس کا فاعل وموجد بنے نیز وہ خصوصیت درکار جس کا نام مصدریت رکھا ہے تو ذات وتقرر ووجود وتعین اور وہ خصوصیت سب قطعًا اس میں ملحوظ ہیں کہ بے ان کے موجد ہونا محال تو مؤثر من حیث ھو مؤثر کا واحد محض ہونا محال، اور تم نے اُسے ایسا ہی فرض کیا وصف عنوانی کے حکم ضمنی میں نقیضین کو جمع کرلیا یعنی وہ واحد محض کہ ہرگز واحد نہیں اس سے ایک ہی شَے صادر ہوگی، ایسا جامع نقیضین خود ہی محال ہے نہ کہ اس سے کسی شے کے صدور وعدم صدور کی بحث، نہ کہ اس سے صدور واحد کی تجویز، تو استثنا کا حکم صریح بھی باطل۔

ثانی عشر اقول ویسا واحد اگر ہوگا[ع] بھی تو نہ ہوگا مگر ظرف خلط وتعریہ میں کہ خارج میں

ع اس تحقیق کی طرف اشارہ ہے جس کی طرف ابھی ایما ہوا کہ موضوع میں نفس ذات من حیث ھی ھی ملحوظ نہیں بلکہ من حیث التاثیر جو امور شرائط تاثیر ہیں سب ملحوظ ہیں اگرچہ لحاظ اجمالی میں تفصیل ملتفت الیہ نہ ہو جیسے وجود نہار کا لحاظ یقینًا طلوع شمس کا لحاظ ہے۔ اور بارہا اس وقت ذہن میں اس کی طرف التفات نہیں ہوتا۔ ذہن اگرچہ ہرگونہ خلط وتعریہ کا ظرف ہے مگر دونوں کو جمع نہیں کرسکتا۔ جب مؤثر مؤثر من حیث ھو مؤثر کا لحاظ ہوا یہ خلط ہے پھر تعریہ کہاں، تو ایسا موضوع ذہن میں بھی نہیں ہوسکتا۔ اگر نفس ذات کا لحاظ کروگے تو وہ یہ موضوع ہوگا قضیہ بدل جائے گا۔ ۱۲ منہ

---

[1] القرآن الکریم ۶/ ۹۵ و ۱۰/ ۳۴ و ۳۵/ ۳ و ۴۰/ ۶۲ [2] القرآن الکریم ۱۰/ ۳۲ و ۳۹/ ۶
[3] ۲۳/ ۸۹

www.alahazratnetwork.org

موثر من حیث موثر کا شرائط ایجاد سے انفکاک بداہۃً محال، تو تمہارے دعوٰی کا حاصل یہ ہوا کہ اُس موجود ذہنی سے ایک ہی صادر ہوگا، یہ **اوّلاً** مبحث سے بیگانہ **ثانیاً** خود جنون کہ موجود ذہنی ایک شیئ کا بھی موجد نہیں ہوسکتا تو الا الواحد کہنا حماقت خصوصاً حضرت عزت عزت عزتہ کہ ذہن میں آنے سے متعالی ہے ذہن میں نہ ہوگی مگر کوئی وجہ بعید وہ کیا صالح ایجاد ہے تو حاصل ہوا کہ جس سے ایجاد منفی ہو وہ الّا نہیں اور جو الّا ہے اس سے نفی ایجاد کثیر کی کوئی راہ نہیں پھر عقول کو فاعل وخالق ماننا کیسا صریح جنون ہے کہ وہ اسی ضرورتِ باطلہ کے لئے اوڑھا گیا تھا جس کا بطلان آفتاب سے زیادہ روشن ہوگیا۔ طرفہ یہ کہ اُنھیں مان کر بھی اُن کی خالقیت نہیں بنتی جس کے روشن بیان سُن چکے تو مجنون ہو کر بھی نجات نہ ملی وذٰلک جزاؤا الظّٰلمین[1] (اور ظالموں کی یہی جزا ہے۔ ت)۔

الحمدُ للہ! فلسفہ مزخرفہ کی الٰہیاتِ باطلہ سے انھیں دو مسئلوں کا رَد تمام ارکانِ فلسفہ کو متزلزل کرگیا۔ اب اُن کے ہاتھ میں نہ رہا مگر چند اوہام خیالاتِ خام یا حساب و ہندسہ و ریاضی کے متفق علیہ احکام یا ہیات کے وہ مسائل و نظام جن کو شرع مطہر سے مخالفت نہیں۔ لہٰذا اُن میں خلاف کی حاجت نہیں۔

وذٰلک فضل اللہ علینا وعلی الناس ولٰکن اکثر الناس لا یشکرون۔ ربّ اوزعنی ان اشکر نعمتک التی انعمت علیّ وعلٰی والدیّ وان اعمل صالحا ترضاہ واصلح لی فی ذریتی انی تبت الیک وانی من المسلمین، والحمد للہ ربّ العٰلمین۝

یہ اللہ کا ایک فضل ہے ہم پر اور لوگوں پر مگر اکثر لوگ شکر نہیں کرتے۔ اے میرے رب! میرے دل میں ڈال کہ میں تیری نعمت کا شکر کروں جو تُو نے مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کی اور میں وہ کام کروں جو تجھے پسند آئے اور میرے لئے میری اولاد میں صلاح رکھ۔ میں تیری طرف رجوع لایا، اور میں مسلمان ہوں، اور تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے۔ (ت)

مقام سوم

فلک محدد جہات نہیں۔ **اقولُ** اس پر روشن دلیل مقام ۶ میں آتی ہے یہاں نفس تحدید پر کلام کریں۔ دلیل ۸۰ میں گزرا کہ فوق وتحت میں صرف ایک کی تحدید ضروری ہے

---

[1] القرآن الکریم ۵/ ۲۹

www.alahazratnetwork.org

تحت یقیناً مرکز زمین سے محدود، اب فوق کے لئے تلاش تحدید جزاف ومردود، فلسفہ قدیمہ نے یہاں یہ حیلہ تراشی ہے کہ جہت فوق[1] موہوم نہیں بلکہ موجود ہے اور عالم میں جو موجود ہے ضرور محدد ہے وجود فوق پر دو دلیلیں[2] دیتی ہے:

اوّل تحت کی طرح فوق بھی مطلوب بعض اجسام ہے اور معدوم مطلوب نہیں ہوتا۔

اقول ہر ثقیل بقدر ثقل تحت حقیقی سے طالب قرب ہے اور ہر خفیف بقدر خفت اس سے طالب بُعد، اور اس سے بُعد ہی علو ہے، یوں ہر خفیف طالب فوق ہے نہ یہ کہ فوق کوئی خاص شئی متعین ہے خفیف کو جس کی طلب ہے اور یہ انھیں فلسفیوں کے اُس مذہب[3] پر اظہر کہ ہوا کا حیز طبعی مقعر کرۂ نار ہے تو ہوا اپنی خفت بھر تحت حقیقی سے طالب بُعد ہی رہی نہ کہ کسی ایسے فوق کی

---

[1] اعترضه فی شرح حکمة العین بان الجهة نهایة امتداد الاشارة والامتداد موهوم فلا یکون طرفه الا موهوما[1] اقول لم یفرق بین ما تنتهی الاشارة الیه وما تنتهی به الطرف هو الثانی والجهة من الاول الا تری انا اذا اشرنا الی زید فانما انتهت الاشارة الی زید ولیس طرفها بل طرفها نقطة موهومة اٰخر ذٰلك الخط الموهوم ۱۲ منه۔

اس پر شرح حکمۃ العین میں اعتراض کیا ہے کہ جہت تو امتدادِ اشارہ کی نہایت کو کہتے ہیں اور امتداد موہوم ہے، لہٰذا اس کی طرف بھی موہوم ہی ہوگی **اقول** (میں کہتا ہوں کہ) اس نے فرق نہیں کیا درمیان اس کے جس تک اشارہ کی انتہا ہوتی ہے اور درمیان اسکے جس پر اشارہ کی انتہا ہوتی ہے۔ طرف ثانی جبکہ جہت اول کا نام ہے، کیا تو نہیں دیکھتا کہ جب ہم زید کی طرف اشارہ کریں تو زید تک اشارہ کی انتہا ہوجاتی ہے حالانکہ وہ اس کی طرف نہیں بلکہ طرف تو وہ موہوم نقطہ ہے جو اس موہوم خط کا آخر ہے۔ (ت)

[2] یہ دونوں وجہیں اثیر ابہری کی کتاب میں تھیں پھر اس کے تلمیذ کاتبی کی حکمۃ العین میں بھی ملیں، یہاں شراح ومحشین نے جو نقض وابرام کئے ہم ان کی نقل وتزییف سے تطویل نہیں چاہتے ۱۲ منہ

[3] جونپوری نے شمس بازغہ میں اسی کو اختیار کیا ورنہ اجسام حیز میں مشترک ہوجائیں ۱۲ منہ

---

[1] شرح حکمۃ العین

www.alahazratnetwork.org

جس سے فوق نہیں اور جب ہوا میں یہ ہے یہی نار میں ہوگا وہ اس سے اخف ہے لہذا اس سے زیادہ بُعد عن التحت کی طالب ہے وبس۔ اور اس پر انھیں فلاسفہ کے اصول سے یہ اصل شاہد کہ وجود میں تعطیل نہیں۔ طبیعت کا دواماً اپنے کمال سے محروم رہنا محال، ظاہر ہے کہ اگر فوق حقیقی محدب فلک الافلاک ہو اور نار اُس کی طالب اور افلاک پر خرق محال، تو نار داماً اپنے کمال سے محروم رہے، بلکہ جملہ عناصر سوا اُس ذرّۂ زمین کے جو مرکز پر منطبق ہے کہ دو طالب محدب ہیں دو طالب مرکز، اور اپنے مطلوب تک اُس ذرّے کے سوا کوئی نہ پہنچا۔

دوم فوق کی طرف اشارہ حسیہ ہوتا ہے۔ **اقولُ** اگر یہ مراد کہ اس اشارے سے کسی شئی خاص کو بتایا جاتا ہے جس پر اس اشارے کا روک دینا مقصود مشیر ہوتا ہے تو **اولاً** اوّل نزاع ہے۔

ثانیاً ہرگز یہ امر اشارہ کرنے والوں کے خیال میں بھی نہیں ہوتا کہ ہم کسی خاص سطح کو بتا رہے ہیں۔

ثالثاً بلکہ فوقیت کا زور کہیں رُک جانا اُن کے خیال کے خلاف ہے وُہ یہی سمجھتے ہیں کہ تحت سے جتنا بھی بُعد ہو سب فوق ہے نہ کہ ایک بُعد معین پر جاکر فوقیت تمام ہوگئی۔ اور اسلامی اصول پر تو اُس کا بُطلان اظہر من الشمس ہے قدرتِ ربانی محدود نہیں وہ قادر ہے کہ فلک الافلاک کے اوپر کوئی جسم پیدا کرے بلکہ عند التحقیق واقع ہے فلکِ اطلس سے اوپر کُرسی اس کے اوپر حاملانِ عرش اُن سے اوپر عرش مجید، جیسا کہ امام المکاشفین شیخ اکبر قدس سرہٗ نے فتوحات میں تصریح فرمائی اور یہ زعم کہ کُرسی فلک البروج کا نام ہے اور عرش فلکِ اطلس کا بشہادت احادیث مردود ہے۔

رابعاً بعینہٖ اُن کی تقریر اتصال وانفصال میں جاری ہر ذی شعور منافر سے انفصال[عہ] کا طالب ہے اور بیشک اس کی طرف اشارہ حسیہ ہوسکتا ہے کہ اس طرف اتصال اور

عہ **اقولُ** غیر شاعر اشیاء میں بنظر ظاہر پارہ اس کی مثال ہوسکتا تھا کہ آگ سے انفصال کا طالب ہے مگر ہم نے رسالہ میں تحقیق کیا ہے کہ یہ پارے کا فعل نہیں بلکہ آگ کا، اس کا کام تصعید رطوبات ہے جیسے پانی گرم کرنے میں اجزائے مائیہ کو بخار میں اڑاتی ہے، اور پارے کے اجزاء رطبہ ویابسہ کی گرہ ایسی محکم ہے کہ آگ سے نہیں کھلتی ناچار رطوبات ویسی ہی گرہ بستہ اُڑتی ہیں ۱۲ منہ۔

www.alahazratnetwork.org

اُس طرف انفصال ہے اگرچہ اشارہ ایک طرف ہوگا، اور انفصال سب طرف ہے جیسے فوق کا اشارہ ایک طرف ہوتا ہے اور وہ ہر جانب ہے۔ اب چاہیے کہ کوئی جسم کُری اتصال و انفصال کا محدد بھی ہو اور ہر جسم سے اتصال و انفصال کے حدود جُدا ہوں گے، تو ہر ذرّے کے اعتبار سے ایک ایک کُرہ محدد چاہیے جس کا مرکز وہ ذرہ ہو جس سے تحدید اتصال ہے اور محیط سے تحدید انفصال اور یہ نہ بنے گی جب بھی نہیں کہ جب ان کُروں کے مرکز مختلف ہیں محدب ایک نہیں ہوسکتا اور بعض محیط بعض سے ابعد ہوں گے، تو انفصال آگے بڑھا اور تحدید نہ ہوئی۔ کلام یہاں طویل ہے اور عاقل کو اسی قدر کافی۔

مقام چہارم

قسر کے لئے مقسور میں کوئی میل طبعی ہونا کچھ ضرور نہیں، فلاسفہ کا زعم ہے کہ قسری نہ ہوگا مگر طبعی[ع] کے

ع: عبر من دعواهم هذه في الهدية السعيدية بان الذي ليس فيه مبدء ميل طباعي لا يمكن ان يتحرك بقسر[1] اقول وهو خطاء فان مقصودهم بهذا احالة القسر على الفلك مع ان فيه ميلاً طباعياً ★ فالصواب في التعبير مبدء ميل طبعي وهذه هي دعواهم ان لا قسر حيث لا طبع وان كان ثمه طباع ١٢ منه غفرله۔

ان کے اس دعوٰی کو ہدیہ سعیدیہ میں یوں تعبیر کیا گیا ہے کہ جس میں میل طباعی کا مبدأ نہ ہو اس کا حرکت قسری کرنا ممکن نہیں۔ اقول (میں کہتا ہوں) یہ غلط ہے کیونکہ ان کا مقصد اس سے یہ ثابت کرنا ہے کہ فلک پر قسر محال ہے باوجودیکہ اس میں میل طباعی موجود ہے، لہذا درست یہ ہے کہ مبدأ میل طبعی کے ساتھ تعبیر کیا جائے اور یہی اُن کا دعوٰی ہے کہ جہاں طبع نہیں وہاں قسر نہیں اگرچہ وہاں طباع موجود ہو۔ ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

★ اس لئے کہ طبعی بسوئے طبیعت منسوب ہے اور طباعی بسوئے طباع۔ اور اصطلاحاً طبیعت میل غیر ارادی کے مبدء کو کہتے ہیں اور طباع عام ہے کہ میل ارادی اور غیر ارادی دونوں کے مبدء کو شامل۔ نظر برآں ہدیہ سعیدیہ کی عبارت سے یہ ثابت ہوگا کہ جس میں میل ارادی اور غیر ارادی دونوں کا مبدء نہ ہو۔ اُس کا تحرک بالقسر ممکن نہیں اُس سے فلک کے تحرک بالقسر کی نفی نہ ہوگی کہ اس میں میل ارادی کا مبدء موجود ہے یعنی اس کا نفس، لہذا صحیح یہی ہے کہ مبدء میل طباعی کی جگہ مبدء میل طبعی کہا جائے ۱۲ الجیلانی۔

[1] الهدية السعيدية فصل في ان الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۵۴

www.alahazratnetwork.org

خلاف، ولہذا افلاک پر قسر نہیں مانتے کہ اس میں کوئی میل طبعی نہیں جانتے۔

اقول یہ باطل ہے **اولاً** حکیم بننے والوں نے معنی لغوی پر لحاظ کیا کہ قسر جبر و اکراہ سے خبر دیتا ہے۔ اصطلاح بھول گئے جس کا مبدأ خارج سے ہو سبب قسری ہے اور جو کچھ نہ مقتضائے طبع ہو نہ مراد متحرک یقیناً اس کا مبدأ نہ ہوگا، مگر خارج سے تو قسر کو صرف اقتضاء درکار نہ کہ اقتضاء عدم، ورنہ یہ صورت خارج رہ کر تینوں قسمیں حصر باطل کرے گی۔ اگر کہیے صرف عدم اقتضاء متصور نہیں کہ ہر جسم میں کوئی میل ضرور۔

اقول عنقریب آتا ہے کہ یہ کلیہ اسی مقدمہ باطلہ پر مبنی تو اس کی اس پر بنا صریح مصادرہ و دور ہے۔

ثانیاً فرض کردم کہ اقتضائے عدم ہی ضرور اس کے لئے اتنا بس کہ فعل قاسر کا نہ ہونا چاہے، یہ کیا ضرور ہے کہ اس کے خلاف کسی دوسرے فعل کا تقاضا ہو اور میل تقاضائے فعل ہے۔

ثالثاً مانا کہ تقاضائے فعل خلاف ہی ضرور مگر یہ کہاں سے کہ اس کی مقتضی نفس طبیعت ہو۔ کیا ارادہ نہیں ہوسکتا تمہارے نزدیک افلاک میں میل طبعی نہیں ان کی حرکت ارادیہ ہے اب جس جہت کو وہ حرکت چاہتا ہے اگر اس کے خلاف پر حرکتِ وضعیہ ہی دی جائے (کہ فلک پر حرکت مستقیمہ جائز ہونے نہ ہونے کا جھگڑا پیش نہ آئے) کیا یہ قسر نہ ہوگا، قطعاً ہوگا، حالانکہ میل طبعی نہیں۔ ہم عنقریب ثابت کریں گے کہ فلک پر قسر جائز، فلاسفہ اپنے زعم مذکور پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں، ہمارے اس بیان سے دونوں رد ہوگئیں، **ایک** یہ کہ جسم پر قاسر قوی کا اثر زائد ضعیف کا کم ہونا بدیہی ہے، تو یہ نہیں مگر اس لئے کہ مقسور قاسر کی مزاحمت کرتا ہے۔ ضعیف پر غالب آتا ہے قوی سے مغلوب ہوجاتا ہے اور یہ مزاحمت نفس جسمیت سے نہیں تو ضرور جسم کے اندر کوئی اور چیز ہے کہ قاسر کی مزاحمت کرتی اور مکان یا وضع کی محافظت چاہتی ہے یہی میل طبعی ہے۔ یہ دلیل ان کے شیخ ابن سینا نے دی۔

اقول اولاً مزاحمت اقتضائے خلاف فعل ہے نہ کہ اقتضائے فعل خلاف اور محافظت طلب سکون نہ کہ طلب حرکت جو شان میل ہے۔

عـہ یعنی حرکت کے تین اقسام طبعی، ارادی قسری میں کہ بر تقدیر اقتضائے عدم صورت عدم اقتضا کسی میں داخل نہیں ۱۲ الجیلانی۔

www.alahazratnetwork.org

ثانیاً مزاحمت و محافظت ارادے سے بھی ہوسکتی ہے، طبعاً ہی کیا ضرور قاسر کا قوی ہونا اسکے ارادۂ مزاحمت کا کیا مانع ہے اگرچہ جانے کہ مُنتج نہ ہوگی، جیسا کہ بارہا مشہود ہے۔

ثالثاً مانا کہ طبیعت ہی سے لازم، پھر کیا محال ہے کہ بعض اجسام میں بالطبع سکون کا اقتضاء اور حرکت سے مطلقاً ابا ہو اب جو اُسے حرکت دے گا ضرور خلاف مقتضائے طبع ہوگی اور میل نہیں بلکہ اس کی مزاحمت میل طبعی سے وسیع تر ہوگی۔ میل طبعی تو صرف جہت خلاف ہی کی مزاحمت کرے گا، اور یہ ہر جہت کی۔ اب اس کا انکار پھر اسی طرف جائے گا کہ ہر جسم میں تقاضائے حرکت لازم، اور یہ وہی دور و مصادرہ ہے۔

رابعاً مطلقاً حرکت سے ابا۔ یہی ضرور صرف اُس حرکت سے انکار چاہیے جو قاسر دینا چاہے، اور یہ افلاک میں یقیناً موجود۔ ہم مقام ۱۴ میں ثابت کرینگے کہ ہر فلک کا حیز طبعی وہ وضع خاص ہے جس پر وہ ہے کہ اُس تک اشارۂ حسیہ اس حد تک محدود ہوتا ہے، جب یہ اس کا حیز طبعی ہے تو وہ ضرور یہاں طالب سکون ہے اور جو اُسے یہاں سے ہٹائے اس کی مقاومت کرے گا، قسر کو اسی قدر درکار۔

خامساً ان لوگوں کی تمام سعی ملمع کاری و مغالطہ شعاری ہے۔ اثر قسر کا اختلاف دو سبب سے ہے، قوت قاسر کا تفاوت کہ فاعل قوی کا فعل اقوی ہوگا اور قوت مکسور کا فرق کہ مقابل قوی پر اثر کم ہوگا۔ وہ اختلاف کہ جانب فاعل میں ہے جانب مقابل کی کسی حالت پر موقوف نہیں اُن کی قوتوں کا فی نفسہٖ متفاوت ہونا موجب تفاوت اثر ہے کیا اگر مقسور مزاحمت نہ کرے تو فاعل قوی و ضعیف اثر میں برابر ہوجائیں گے۔ یہ بھی اُسی بداہت کے خلاف ہے اور خود فلسفہ کو اس کا اعتراف ہے[ع] پتھر کہ بقوت اوپر سے نیچے پھینکا جائے بلاشبہہ اس حالت سے جلد متحرک ہوگا

ع جونپوری نے فصل تقسیمات حرکت میں کہا:

قد تکون حرکۃ الی غایۃ طبیعۃ لکن لاعلی الطبیعۃ وحدھا کحرکۃ الحجر المرمی الی اسفل علی خط مستقیم بحیث لایصدر مثلہا عن طبیعۃ الحجر وحدھا[۱]

کبھی حرکت غایتِ طبیعت کی طرف ہوتی ہے مگر وہ تنہا طبیعت پر مبنی نہیں ہوتی جیسے خطِ مستقیم پر نیچے کی طرف پھینکا ہُوا پتھر، اس لئے کہ اسکی مثل تنہا پتھر کی طبیعت سے صادر نہیں ہوتی۔ (ت)

---

[۱] الشمس البازغۃ فصل حرکت الشیئ ذاتیۃ لہ مطبع علوی لکھنؤ ص ۱۲۲

www.alahazratnetwork.org

کہ خود آئے کہ اب اس میں میل خارجی و داخلی دونوں جمع ہیں اور شک نہیں کہ رمی جتنی قوت سے ہوگی اس سرعت میں زیادت ہوگی اور طبیعت حجر میں نیچے جانے کی مزاحمت نہیں بلکہ اقتضا ہے اور یہ بھی نہیں کہ کسی حدِ معیّن پر اقتضا اور زائد سے ابا ہو۔ بلکہ مقتضائے طبع اسرع اوقات میں حصول مطلوب ہے، تو ظاہر ہوا کہ فاعل کی مختلف قوتوں کا اثر مختلف ہونا مزاحمت پر موقوف نہیں، البتہ وہ اختلاف کہ جانب قابل سے ہے اس کی مزاحمت سے ہے قوی زیادہ مزاحم ہوگا اور ضعیف کم۔ اب اوّلاً ان کے شیخ کی چالاکی دیکھئے قوت وضعف جانب فاعل لئے کہ قاسر قوی وضعیف۔ اور اس پر حکم جانب قابل کا لگادیا کہ یہ نہیں مگر مزاحمت مقسور سے یہ صریح باطل ہے جانب فاعل کا اختلاف ہرگز مزاحمت مقسور سے نہیں اُن کی قوتوں کے ذاتی اختلاف سے ہے۔

ثانیًا اس تقدیر پر کیا محال ہے کہ مزاحمت نفس جسم سے ہو۔ یہ کہنا کہ ایسا ہو تو کوئی جسم اثر قسر قبول نہ کرے۔

اقولُ جہل محض ہے مغلوب ہوکر قبول کرلینا کیا منافی مزاحمت ہے مبدء میل طبعی بھی تو قبول کرلیتا ہے حالانکہ مزاحم ہے اگر کہئے قبول وعدم مختلف ہوتے ہیں اور میل مختلف ہیں اور جسمیت سب میں یکساں۔

اقول یہ اُس اختلاف میں کلام جو جانب قابل سے ہے اور تمہارا شیخ اُس اختلاف میں جاتا۔ ن ہے جو جانب فاعل سے ہے، اور اگر کہئے ہم نے اسے چھوڑا اب ہم جانب قابل ہی میں کلام کریں گے۔ ظاہر ہے کہ مقسور اقوٰی پر اثر کم ہوگا، اضعف پر زائد، اور یہ نہیں مگر انکی مزاحمت اور جانب جسمیت سے نہیں کہ سب میں یکساں، لاجرم ان کی طبیعت سے ہے۔ اسی کا نام میل طبعی ہے۔

اقول اوّلاً وہی ایراد کہ مزاحمت حفظ وضع واین کے لئے ہے، اور وہ سکون سے ہے نہ میل وطلب حرکت سے۔

ثانیًا کیا محال ہے کہ بعض طبائع کا مقتضی سکون ہو۔

ثالثًا ہاں طبیعت سے ہے، اور میل نہیں ہم ثابت کرچکے کہ افلاک کو اپنے حیز میں بالطبع حرکت اینیہ سے ابا ہے اور یہ میل نہیں۔

رابعًا اب مقسور قوی وضعیف کے معنی پُوچھے جائیں گے۔ اقوٰی یہ نہیں کہ جثہ بڑا ہے،

عہ یعنی بکواس کرنے والا ۱۲ الجیلانی

www.alahazratnetwork.org

روئی اور لوہے کو نہ دیکھا۔ اب قوی یا تو وہ ہے جس میں مزاحمت زیادہ ہو، تو حاصل یہ ہوا کہ جس کی مزاحمت زائد اس کی مزاحمت زائد، یہ نیم جنوں ہے، یا وہ جس میں میل زیادہ ہو یا جس میں معاوق داخلی اکثر ہو یہ مصادرہ علی المطلوب ہوگا۔

خامساً بہرحال اقوی واضعف کا ذکر لغو ہوگا۔ اور حاصل اتنا رہے گا کہ اجسام قاسر کی مزاحمت کرتے ہیں اور یہ ان کے میل طبعی سے ہے یہ قضیہ اگر کلیہ ہے تو باطل، کیا دلیل ہے کہ ہر جسم قاسر کی مزاحمت کرتا ہے، بعض میں مشاہدہ استقرائے ناقص ہے اور اگر مہملہ ہے تو ضرور صحیح مگر مہملہ[عہ] ہے دلیل دعوٰی سے خاص ہوگئی اس سے ثابت بھی ہوا تو اتنا کہ بعض مقسوروں میں میل طبعی ہے نہ کہ بے میل طبعی قسر ممکن ہی نہیں یہ ہیں وہ وجوہ جن کے سبب تمہارے شیخ نے اختلاف قوت مقسور چھوڑ کر اختلاف قوت قاسر لیا مگر بات بے اختلاف مقسور بنتی نہ پائی، لہذا جو اس کا حکم تھا وہ اس کے سر دھر دیا۔ یہ ہے تمہارا تفلسف۔

شبہ دوم جس جسم میں معاوق داخلی نہ ہو لاجرم وہ بقسر قاسر ایک مسافت ایک زمانہ معین میں طے کرے گا اور جس میں معاوق ہے اُسی قاسر کے قسر سے اس سے زیادہ دیر میں فرض کرو۔ دو چند میں اب اسی قاسر کی تحریک ایک ایسے جسم کو لو جس میں معاون اس سے نصف ہے ضرور ہے کہ اس سے نصف دیر میں طے کرے گا کہ محرک و مسافت متحد ہیں تو فرق نہ ہوگا مگر نسبتِ معاوقت پر تو حرکت مع معاوق حرکت بلا معاوق کے برابر ہوگئی اسے بہت طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے ملخص کیا (رد) تمام اعتراضوں سے قطع نظر ہو تو معاوق ہی درکار اس کا میل طبعی میں کب انحصار۔

مقام پنجم

خلا محال نہیں۔ فلاسفہ مقام سابق کی اسی دلیل دوم کو اثبات معاوق داخلی یعنی میل طبعی میں پیش کرتے ہیں جس طرح سُن چکے اور اسی کو اثبات معاوق خارجی یعنی ملا و استحالۂ خلا میں لاتے ہیں کہ اگر خلا ہو تو اس میں حرکت ایک حد تک ایک زمانہ معین میں ہوگی اور ایک جسم ایک ملا میں اتنی ہی مسافت چلے ضرور ہے کہ خلا والے سے دیر میں چلے گا کہ ملا اس کا معاوق ہے، فرض کرو دو چند میں اب وہ ملا لیجئے جس کی معاوقت پہلے ملا سے نصف ہو تو نصف ہو تو ضرور ہے کہ اس سے

عہ یعنی مہمل کہ غیر مفید ہے ۱۲ الجیلانی

www.alahazratnetwork.org

نصف دیر میں چل لے گا تو حرکت مع معاوق بلا معاوق کے برابر ہو گئی حالانکہ دونوں جگہ صرف معاوق درکار، پہلی صورت میں معاوق خارجی مثل ملا کافی تو قسر کے لئے ضرورت میل طبعی ثابت نہیں اور دوسری میں معاوق داخلی مثل میل کافی، تو استحالہ خلا ثابت نہیں، غرض وہاں معاوق خارجی کو بھولتے ہیں اور یہاں داخلی کو یہ ہے ان کا تفلسف فلاسفہ کے لئے استحالہ خلا میں دو واہی شبہے اور ہیں کہ مواقف میں مع رد مذکور ہیں اور زرنقات و سرنقات اگر ثابت ہوگا تو استحالہ عادیہ نہ عقلیہ اُن کی بڑی دستاویز یہی شبہ مردودہ تھا اس پر بھی زیادہ کلام کی حاجت نہیں کہ خود اُن کے بڑے خونگرم حامی متشدق جونپوری نے شمس بازغہ میں اگرچہ ابوالبرکات بغدادی کے اعتراض کو نہایت سقوط میں بتایا مگر اسی سے اخذ کر کے دونوں مقاموں میں فلاسفہ کا جہل واضح و روشن کر دیا ہے، اور دونوں جگہ دلیل کا ناتمام ہونا صاف مان لیا ہے۔ پھر بھی دونوں دعووں پر فصلیں عقد کرتا اور انھیں مردود باتوں عہ لاتا ہے۔ یونہی اور مواضع مردودہ میں با اینہمہ خطبہ میں ادّعا کرتا ہے کہ اسکی کتاب حکمت حقہ حقیقیہ یقینیہ کے بیان میں ہے جس کا اتباع واجب، معاذ اللہ اُسی خرافات مطرودہ اور اُن سے بدتر کفریات مردودہ کو جن میں سے بعض کا بیان آتا ہے قرآن عظیم ٹھہرا دیا زین لھم سوء اعمالھم[1] (ان کے بُرے کام ان کی آنکھوں میں بھلے لگتے ہیں۔ ت)

مقام ششم

حیز شکل مقدار اور جتنی چیزیں جسم کے لئے فی نفسہٖ ضروری ہیں کہ جسم کا ان سے خلو نامتصور اُن میں بھی کسی شئی کا جسم کے لئے طبعی ہونا کچھ ضرور نہیں، فلسفی ضروری جانتا، اور اس پر دلیل یہ دیتا ہے کہ جب جسم کو بعد وجود اس کی طبیعت پر چھوڑا جائے جتنے امور خارجیہ سے خالی ہو سکتا ہے خالی فرض کیا جائے ضرور اس تقدیر پر بھی کسی حیز میں نہ ہونا محال اور مناسب چیزوں میں ہونا محال لاجرم کسی حیز خاص میں ہوگا۔ اب مطلق جسم تو مطلق حیز کا طالب تھا اس خصوص کے لئے کوئی مقتضی درکار وہ کوئی امر خارج نہیں ہو سکتا کہ اس سے خلو مفروض نہ فاعل کہ بے اُس کے اگرچہ

عہ یہ دونوں مسودہ میں ایسے ہی لکھے ہیں پڑھنے میں نہیں آئے۔

---

[1] القرآن الکریم ۹/ ۳۷

www.alahazratnetwork.org

وجود متصور نہیں۔ مگر اس کی نسبت سب چیزوں کی طرف یکساں ہے تو اس سے بھی تعیین نہیں ہوسکتی نہ صورت جسمیہ کہ سب میں مشترک ہے نہ ہیولٰی کہ قابل محض ہے نہ کہ مقتضی، نیز وہ خود متحیز ہی نہیں بتبعیت صورت تحیز پاتا ہے، لاجرم یہ خصوصیت کسی اور شیئ داخل جسم کا اقتضا ہے اُسی کا نام طبیعت ہے تو یہ حیز طبعی ہوا کہ اگر قسراً اس سے جدا ہو بعد زوال قسر بالطبع اس میں پھر آجائے یونہی شکل و مقدار وغیرہما اشیائے لازمہ۔

اقول اولاً ہویت باقی رہی مطلق جسم نے مطلق حیز چاہا ھذیۃ ھذیۃ چاہے گی۔ اگر کہئے ھذیۃ فردِ منتشر چاہے گی کہ خاص کا کسی میں ہونا ضرور خاص، یہ خاص کس لئے۔

اقول مطلق ھذیۃ فردِ منتشر چاہے گی اور ھذیۃ خاصہ فردِ متعین، اگر کہئے اس ھذیۃ کو اس خاص سے کیا مناسبت کہ خاص اسی کو چاہا۔

اقول اولاً علم مناسبت کیا ضرور مقتضیات طبیعت میں بہت جگہ ادراک مناسبت سے عقول وانیہ قاصر، بعض کا ذکر عنقریب آتا ہے۔

ثانیاً ترجیح کے لئے قربِ خاص، یہی خاص اقرب تھا، لہذا اس میں حصول ہوا، اپنے طور پر زمین کے اجزاء کو دیکھئے، ڈھیلا کہ اوپر سے گرے کسی حصۂ مشترک پر نہ ہونا محال اور مناسب حصوں میں ہونا محال، لاجرم ایک حصۂ خاص میں ہوگا۔ اس خصوص خاص کا اقتضاء ہرگز طبیعت سے نہیں۔ اگر یہی ڈھیلا دوسری جگہ سے اُترے دوسرے حصۂ خاص میں ہوگا۔ تیسری جگہ تیسرے میں، وہکذا تصریح نہیں مگر قرب۔

ثالثاً دلیل ہر جسم کے اجزاء مقداریہ سے منقوض جو جزء لو اور ہر خارج سے قطع نظر کرو محال ہے کہ کسی حصۂ حیز میں نہ ہو یا مناسب میں ہو، لاجرم ایک حصۂ خاصہ میں ہوگا تو وہی اس کا حیز طبعی ہوا، جیسے کل کا کل۔ اب بسیط کے اجزاء مختلف الطبائع ہوگئے نیز لازم کہ زمین کا ڈھیلا جس جگہ سے کاٹ کر ہزاروں کوس لے جاؤ جب چھوڑو خاص اُس جگہ پہنچے کہ حیز طبعی کی یہی شان ہے، اگر کہئے اجزائے مقداریہ موہوم ہیں۔ اور موہوم معدوم اور معدوم کے لئے حیز نہیں۔

اقول اب فلک کی حرکت مستدیرہ باطل ہوگئی وضعیہ نہ ہوگی، مگر تبدیل اوضاع سے اُور اوضاع اصالۃً نہ ہوتے۔ مگر اجزاء کے مقداریہ کے کہ خارج سے نسبت انھیں کی لی جاتی ہے، اور وہ معدوم اور معدوم کے لئے وضع نہیں۔ اگر کہئے اُن کے مناشی انتزاع موجود ہیں اور عقل حکم کرتی ہے کہ یہ حیز ایک وضع خاص رکھتا ہے جو اس حیز کے لئے نہیں۔

www.alahazratnetwork.org

اقول یہاں بھی مناشی انتزاع موجود نہیں[2] اور عقل حکم کرتی ہے کہ یہ حیز کے ایک حصہ خاص میں ہے جس میں وہ حیز نہیں۔

رابعًا روشن ہوچکا کہ خالق عزوجل فاعل مختار ہے پھر کوئی مخصص کیا درکار ہے، یہ کہنا کہ فاعل سے تخصیص ممکن نہیں، اگر مراد فاعل حقیقی عزجلالہ ہے صریح کفر ہے، اور اگر حسب تجلت[1] فلسفی عقل فعال مراد تو غیر خدا کو موجد اجسام ماننا کیا کفر نہیں۔

خامسًا جب جسم کو بلحاظ وجود فی الاعیان لیا ہے کہ اس میں وہ حیز معین کا محتاج، تو تخلیہ انھیں امور سے ہوسکتا ہے جن پر وجود کو توقف نہیں اُن سے خالی ہوکر وجود ہی نہ رہے گا تو وہ نحو ایجاد

جس سے وجود ہوا صانع عزوجل نہیں نحو ایجاد یہ ہے کہ اس حیز میں اس شکل اس مقدار پر بنایا تو اس خارج سے تخصیص اس خلو کے منافی نہیں ولہذا دلیل کو باوصف اسقاط ہر خارج نفی تخصیص فاعل کی حاجت ہوئی۔ رہا سیالکوٹی کا کہنا کہ فاعل بحیثیت ایجاد معتبر نہ بحیثیت تخصیص حیز، اس وجہ سے اس سے تخلیہ ہے۔

---

[1] بمعنی مذہب ۱۲ الجیلانی

[2] حیز میں تحقیق مقام یہ کہ کُل کے لئے اپنی تین وضعیں ہیں:

(۱) وہ جس سے اس کی طرف اشارہ حسیہ ہے۔

اقول یعنی یہ اشارہ خاصہ محدودہ کہ نہ اس سے کم پڑے نہ آگے بڑھے، ہم مقام[3] میں تحقیق کرینگے کہ یہی اس کا حیز طبعی ہے تو یہ وضع مقولہ وضع سے نہیں مقولہ اَین سے ہے۔ حرکت وضعیہ سے نہ بدلے گی بلکہ اینیہ سے۔

(۲) وہ کہ اس کے اجزاء و اشیائے خارجیہ کی نسبت سے ہے۔

(۳) وہ کہ اجزاء کی باہم نسبت سے یہ دونوں انحائے مقولہ وضع ہیں۔

اقول ظاہر ہے کہ دونوں اولاد بالذات اجزاء کے لئے ہیں اور ان کے واسطے سے کل کو مثلاً ایک کرہ دوسرے کے اندر اس طرح ہے کہ اس کے نقطہ ا کو اسکے ج سے غایت قرب اور ح کے مقاطر ء سے غایت بُعد ہے اور ء کے مقاطر ب کو ء سے غایت قرب اور ح سے غایت بُعد ہے اور اگر یہ کرہ اُلٹ کر رکھا جائے تو ا کو ء سے غایت قرب اور ج سے غایت بُعد ہو اور ب کو بالعکس یا وہ اس ہیأت پر بنا ہے کہ اس کا نقطہ ا نقطہ ب وغیرہا ہر نقطہ سے اتنے اتنے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

www.alahazratnetwork.org

اقول ایجاد جسم معیّن بے تعیین حیز خاص متصور نہیں تو ایجاد کو اس پر توقف ہے اور کسی جہت کا اعتبار اُن سب کا اعتبار ہے جو اس کے موقوف علیہ ہوں فلہذا تمھیں فاعل من حیث الایجاد کے اعتبار سے چارہ نہ ہوا کہ وجود اس پر موقوف ہے۔

سادساً و سابعاً آئندہ دو مقام میں۔

مقام ہفتم

فلک الافلاک میں میل مستقیم ہے۔

اقول اولاً یہ اسی حیز طبعی کی دلیل سے ثابت ہو کر فلسفہ کی عمارتیں ڈھا گیا حیز طبعی نہیں مگر وہ کہ طبیعت جسم اُس میں کون و سکون کی مقتضی ہو یعنی جسم اس میں ہے تو سکون چاہے اور باہر ہو تو عود۔ یہی مبدء میل مستقیم ہے جس کا مقتضی بشرط خروج طلب عود اس کے لئے نہ وقوع عود ضرور نہ امکان خروج کہ یہ امور اقتضا سے خارج ہیں مقدم کا امکان شرط شرطیہ نہیں، کلام اس میں ہے کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فصل مخصوص پر ہے اگر اجزاء کے مواضع بدل دئے جائیں یہ فصل بدل جائیں اُن میں وضع بمعنی دوم ہی حرکت وضعیہ سے بدلتی ہے اور بمعنی سوم نہ وضعیہ سے بدلے نہ اینیہ سے جب تک اجزاء متفرق ہو کر الٹ پلٹ نہ ہوں۔ ظاہر ہے کہ اگر اجزاء یا اُن کی نسبتیں باہم امور خارجہ سے نہ ہوں تو نفس کل میں کوئی تغیر بیان ہی نہیں۔ لہذا یہ دونوں وصفیں کل کی اپنی ذاتی نہیں بواسطہ اجزاء ہیں ۱۲ منہ غفرلہ

علٰے یہی فلسفہ اس مدعا پر کہ فلک کی محرک قوت جسمانیہ نہیں وہ دلیل لایا کہ اُس قوت کا حصہ کل جسم یا بعض جس کی تحریک پر قادر ہو کل قوت بھی اس پر قادر ہوتی (تا آخر بیان مذکور تعطیل تہم) اس پر کھلے دو اعتراض تھے:

(۱) **اقول** جب قوت جسم میں ساریہ ہے تو اس کا تجزیہ نہ ہوگا مگر بہ تجزیہ جسم، اور وہ تمھارے فلک پر محال، تو نہ کوئی حصہ قوت ہے نہ کوئی جزء جسم جس پر دلیل چل سکے۔

(۲) قوت اسی کو حرکت دے گی جس میں حلول کئے ہے تو نہ کل قوت بعض جسم کی محرک ہوگی نہ بعض کل کی کہ دلیل ماشی ہو۔ یہ دوسرا خود محقق جونپوری نے وارد کیا اور وہی جواب دیا نہ کلام محض فرض و تقدیر پر ہے کہ اگر ایسا ہو تو ان قوتوں کا اقتضا یہ ہے۔ یونہی یہاں ہے کہ بغرض خروج طلب عود لازم، اور یہی مبدء میل مستقیم ہے۔

www.alahazratnetwork.org

اس کی طبیعت میں کوئی ایسی چیز ہے یا نہیں کہ بر تقدیر خروج اُسے پھر یہاں لانا چاہے، اگر نہیں تو حیز طبعی نہ ہوا اور اگر ہاں تو اسی کا نام مبدءِ میل مستقیم ہے تو ثابت ہوا کہ اگر ہر جسم کے لئے حیز طبعی ضرور ہے تو ہر جسم میں مبدءِ میل مستقیم ضرور ہے اور فلک بھی ایک جسم ہے تو ضرور وہ بھی مبدءِ میل مستقیم رکھتا ہے۔

ثانیًا ہم ثابت کریںگے کہ اس میں مبدءِ میل مستدیر نہیں، تو ضرور مبدءِ میل مستقیم کہ دونوں سے خلو محال جانتے ہیں (تبیین)۔

اقول یہاں سے روشن ہوا کہ فلک محدد جہات نہیں کہ جس میں مبدءِ میل مستقیم ہے قابل حرکت اینیہ ہے اور حرکت اینیہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو تو اس سے پہلے تحدد جہات لازم، لہٰذا اس کا محدد ہونا محال۔

مقام ہشتم

فلک میں مبدءِ میل مستدیر نہیں۔

اقول اولًا یہ اسی[ع] مقام سابق سے ثابت کہ فلاسفہ کے نزدیک دو مبدءِ میل کا اجتماع محال۔

ثانیًا ہم ثابت کریں گے کہ فلک پر حرکتِ مستدیرہ محال، تو ضرور اُس میں مبدءِ میل مستدیر نہیں کہ ہوتا تو حرکت محال نہ ہوتی کہ فلک پر عائق نہیں مانتے۔

مقام نہم

جسم میں کوئی نہ کوئی مبدءِ میل ہونا کچھ ضرور نہیں، فلسفی ضروری جانتا اور اُس پر دو دلیلیں دیتا ہے:

(۱) جسم اگر حیز بدل سکے تو میل مستقیم ہوا، نہ بدل سکے تو دوسرے اجسام سے جو اُس کے اجزا کی وضع ہے، خاص وہی لازم نہیں۔ دوسری بھی جائز تو مع ثبات حیز وضع بدلنا جائز ہوا، یہ میل مستدیر ہوا۔ بہر حال اگر طباعی ہے یعنی خود جسم کی طبیعت یا ارادے سے، تو اس میں مبدءِ میل

[ع] مقام ششم کے ثانیہ میں اس مقام کا ثانیہ ملحوظ اور اس مقام کے اولًا میں مقام ششم کا اولًا فلا دور ۱۲ منہ۔

www.alahazratnetwork.org

ثابت ہوا۔ اور اگر خارج سے ہو تو ضرور جسم میں کوئی مبدء میل طبعی ہے کہ طبع نہیں تو قسر نہیں۔

(۲) حیز نہ بدلے تو وہی تقریر سابق اور بدل سکے تو ہر جسم کے لئے ایک حیز طبعی ہے جب اس سے جدا ہو ضرور ہے کہ بالطبع اُسے طلب کرے یہی مبدء میل مستقیم ہے۔

اقول اوّلاً وہ مقدمہ کہ طبع نہیں تو قسر نہیں کہ دونوں دلیلوں کا مبنٰی ہے مقام چہارم میں باطل ہو چکا۔

ثانیاً ہر جسم کے لئے حیز طبعی ہونا مقام پنجم میں باطل ہوا۔

ثالثاً کیا محال ہے کہ مقتضی طبع بعض اجسام سکون محض ہو اور انتقال سے مطلقاً اباء، تو تبدیل وضع جائز نہ ہوگی نہ اس لئے کہ یہ وضع خاص مقتضائے طبع ہے بلکہ اس لئے کہ طبع کو انتقال سے اباء ہے جیسے وہ ثقیل کہ مرکز یا خفیف کہ محیط کو واصل ہو ضرور اسے اجسام مخصوصہ سے ایک بین فصل ہوگا جسے وہ بدلنا نہ چاہے گا نہ اس لئے کہ خصوص فصل مطلوب ہے بلکہ اس لئے کہ اُس کی تبدیل حرکت سے ہوگی اور وہ حرکت سے آبی۔

رابعاً اگر بالفرض ہر جسم کے لئے حیز طبعی ہو تو دلیل سے اگر ثابت ہوا تو اس قدر کہ حیز کی تعیین طبیعت کرے کہ ترجیح بلا مرجح نہ ہو وہ حیز و طبیعت میں مناسبت سے حاصل کہ اسی قدر ترجیح کو بس ہے بحال زوال طلب وعود کی کیا ضرورت کہ یہ نہ لازم مناسبت ہے نہ شرطِ ترجیح، ممکن کہ جسم میں حرکت کی صلاحیت ہی نہ ہو جہاں اُٹھا کر رکھ دیں وہیں رہ ہوئے۔

خامساً اس عیاری کو دیکھئے کہ دلیل دوم کو اُس جسم سے خاص کرتے ہیں جو حیز بدل سکے حالانکہ وہ صحیح ہے تو یقیناً عام ہے کہ ہر جسم کے لئے ایک حیز طبعی ہے بدل سکے یا نہیں تو بفرض خروج ضرور بالطبع جس کا طالب ہوگا، یہی مبدء میل مستقیم ہے۔

مقامِ دہم

حرکتِ وضعیہ کا طبعیہ ہونا محال نہیں۔ فلسفی محال جانتا اور جہاں قاسر نہ ہو ارادیہ واجب مانتا ہے، دلیل یہ کہ اس میں جو متروک ہے اُسی آن میں مطلوب ہے جو نقطہ جہاں سے چلا وہیں آرہا ہے، یہ بات طبعیہ میں نا ممکن کہ بالطبع کسی وضع کی طالب بھی ہو اور اس سے ہارب بھی بخلاف ارادہ کہ اعتبارات مختلفہ کا تصوّر کرکے ایک جہت سے طلب دوسری سے ہرب میں

ع‍ بعض نے یوں تقریر کی کہ ہرب ایک وقت میں ہے (یعنی جب وہاں سے چلا) اور طلب (باقی بر صفحہ آئندہ)

www.alahazratnetwork.org

حرج نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دوسرے وقت میں (یعنی تمام دورہ کے بعد اُس پر آتے وقت نیز عرض حرکت چیز دیگر ہے (یعنی مثلاً مفارق سے تشبہ) اور یہ طلب وہرب دونوں بعرض تو اجتماع میں حرج نہیں۔ شرح حکمۃ [1] العین میں اس پر رد کیا کہ بلاشبہ طلب وہرب وقت واحد میں ہے کہ جہاں سے چلا اُسی وقت تو اس کی طرف متوجہ ہے اور حرکتِ واحدہ میں شیئ واحد کی طلب وترک معًا ارادۃً بداہۃً محال ہے اگر دونوں بالعرض ہوں اور خود یوں تقریر کی کہ اس وقت ہرب مثلاً اس نقطے سے ہے اور توجہ اس کے برابر والے نقطہ کی طرف یہ توجہ اُس پہلے کی طرف بھی توجہ بالعرض یوں ہوگئی کہ وہ اسی جہت توجہ میں واقع ہے ورنہ اس ارادے میں وہ مطلوب نہیں۔ ہاں تمامی دورے کے بعد پھر مطلوب ہوگا، مگر وہ ارادہ جدید ہوگا۔ ہر ہر نقطہ کا تازہ ارادہ ہے۔ طبیعت غیر شاعرہ سے ایسا نہیں ہوسکتا (شرح مذکور مع حاشیہ علامہ سید شریف)

اقول اوّلاً بات وہی تو ہوئی جو اُس بعض نے کہی تھی کہ ہرب ایک وقت میں ہے طلب دوسرے وقت، شرح کی تقریر صرف اُس کی شرح ہے۔

ثانیاً جب اختلاف وقت حاصل توشیئ واحد کے مطلوب ومھروب بالعرض ہونے میں حرج نہ ہونا اور بالعرض کی قید اس نے اس لئے لگائی کہ وہی مطلوب بالذات ہوتا اُس تک پہنچ کر انقطاع حرکت لازم تھا، فافہم۔

ثالثاً متن میں ہماری تقریر دیکھئے کہ طبیعت غیر شاعرہ سے بھی ایسا ناممکن۔

رابعاً حرکتِ وضعیہ اگر حرکتِ واحدہ ہے تو کُل جسم کے لئے اس میں نہ کسی وضع کی طلب ہے نہ ترک کہ اس سے کل کی وضعیں بدلتی ہی نہیں ہر جز کی بدلے گی اور حیز کے اعتبار سے ہر ہر نقطہ سے دوسرے تک حرکت تازہ ہے تو مختلف وقتوں میں مختلف حرکتیں ہیں۔ کیا محال ہے کہ ایک وقت و حرکت میں ایک نقطہ بالطبع مطلوب، اور دوسرے وقت وحرکت میں مھروب ہو۔ جیسے قطرہ کہ اترتا ہے ہر آن ایک جزء مسافت پر آنا چاہتا اور اس پر آکر اسے چھوڑنا چاہتا ہے۔ اس کا جواب شارح نے بھی دیا تھا کہ یہ دو حرکتوں میں ہوا نہ حرکت واحدہ میں۔ وہی جواب یہاں ہے ۱۲ منہ۔

---

[1] شرح حکمۃ العین

www.alahazratnetwork.org

(رَدِّ اوّل) کیسے نقطے اور کیسی وضعیں، کس کی طلب اور کس سے ہرب، تمہارے نزدیک جسم متصل وحدانی ہے نہ اس میں اجزاء بالفعل ہیں نہ حرکت موجودہ میں دونوں کی تجزی وہم میں ہے تو کیا محال ہے کہ بعض اجسام کی طبیعت مقتضی حرکت مستدیرہ ہو یُوں کہ نفس حرکت[1] مطلوب ہو (امام حجۃ الاسلام فی تہافت الفلاسفہ)۔

اقول امام کی شان بالا ہے فقیہ کو تامل ہے، یہاں شک نہیں کہ اجزاء اگرچہ بالفعل نہیں اُن کے مناشی انتزاع موجود ہیں اور ان میں ہر ایک کی طرف اشارۂ حسیہ جُدا ہے، اور یہی امتیاز ان کے لئے امتیاز اوضاع کا ضامن ہے اور یہ امتیاز قطعاً واقعی ہے اعتبار کا تابع نہیں اس منشا کو دوسرے جسم کے جُز موجود یا اس کے منشا سے جو محاذات یا قرب وبُعد ہے یقیناً دوسرے جُز یا اس کے منشا سے اس کا غیر ہے اسی قدر طلب و ترک اوضاع کو بس ہے تو ایراد میں صرف جملہ اخیرہ پر اقتصار چاہیے یعنی کیا ضرور ہے کہ حرکت وضعیہ طلب اوضاع ہی کے لئے ہو کیوں نہیں جائز کہ نفس حرکت مطلوب ہو۔ علامہ خواجہ زادہ[2] نے اس منع کا ایضاح کیا کہ حقیقت حرکت

---

[1] قزوینی نے حکمۃ العین میں اس اعتراض میں امام کی تقلید کی اور میرک بخاری نے شرح میں اس کی تائید کی۔ طوسی نے شرح اشارات میں اس اعتراض کا مہمل جواب دیا تھا اُسے رد کیا جواب یہ تھا کہ شئی کا مقتضی اس کے دوام سے دائم رہتا ہے تو جسم قار الذات حرکت غیر قارہ کا کیونکر مقتضی ہوسکتا ہے بلکہ کسی اور غرض کا مقتضی ہوگا۔ شارح نے رد کیا کہ بسبب تجدد و توالی امور مقتضی ہوسکتا ہے۔

وانا اقول (اور میں کہتا ہوں۔ ت) موجودہ حرکت بمعنی التوسط ہے۔ وہ غیر قار نہیں اور بلا شبہہ دائم رہ سکتی ہے۔ متجدد و منصرم حرکت بمعنی القطع ہے وہ نہ مقتضی نہ موجود بلکہ انتزاع وہم ہے۔ پھر شارح حکمۃ العین نے خود حواشی علامہ قطب شیرازی سے یہ جواب نقل لیا۔ اور مقرر رکھا کہ جب حالت مطلوب حاصل ہوتی ہے۔ طبیعت حرکت تھما دیتی ہے۔ یہ جواب جیسا ہے خود ظاہر، لاجرم علامہ سید شریف نے حواشی میں فرمایا کہ یہ جب ہو کہ حرکت کے سوا کوئی اور فرض مطلوب ہو اور جب خود حرکت مطلوب یعنی متحرک رہنا ہی مقتضائے طبع ہو تو انقطاع حرکت کیا معنی ۱۲ منہ غفرلہ۔

[2] علامہ نے دلیل فلاسفہ پر ایک اور رد کیا کہ وضع متروک معدوم ہوجائے گی اور تمہارے نزدیک

(باقی بر صفحہ آئندہ)

www.alahazratnetwork.org

یہ ہوتا کہ دوسری شے کی طرف لے جائے (یعنی اس کا کمال ثانی کی غرض سے کمال اول ہونا جسے طوسی نے شرح اشارات میں اس رُد کا جواب قرار دیا) فلسفی زعم ہے ہمیں مسلّم نہیں، ہاں اکثر حرکتیں ایسی ہی ہوتی ہیں، اس سے کیا لازم کہ حرکت ایسی ہی ہو، ابن رشد فلسفی مالکی نے جواب دیا کہ حرکت محض امر ذہنی ہے تو بالذات اسی کی مطلوب ہوسکتی ہے، جو صاحبِ ارادہ ہو کہ خود حرکت کی طلب ہوگی مگر شوق حرکت سے، اور شوق بے تصور ناممکن۔

اقول اولاً حرکت کا ذہنی محض ہونا قبل حدوث مراد یا بعد علی الاول کوئی غرض کبھی نہیں ہوتی مگر ذہنی کہ موجود ہو تو تحصیل حاصل ہو مثلاً طلب حیز نہیں بلکہ طلب حصول فی الحیز کہ غرض وہ جو فعل پر مرتب ہو اور ذات حیز حرکت پر مترتب نہیں کہ وقت حرکت حصول فی الحیز موجود فی الخارج نہیں تو اس کا وجود نہ ہوگا مگر ذہنی تو حرکت وغیر حرکت میں فرق باطل، وعلی الثانی حرکت ہرگز ذہنی نہیں موجود فی الخارج ہے جس سے ایک ذہنی محض منتزع ہوتی ہے۔

ثانیاً طلب بے شوق نہ ہونا عام ہے یا حرکت ہی سے خاص ثانی ممنوع بلکہ بداہۃً تحکم اور اول حرکت طبعیہ کا مطلقاً احالہ۔

ثالثاً ذہنی کے لئے تعقل چاہئے تو خارجی کے لئے احساس ضرور نہیں۔ اور طبیعت دونوں سے عاری اور یہ کہ ادراک نہیں درکار نہ وہاں تحکم محض ہے یہ ہے ان کی فلسفیت۔

رابعاً پتھر مٹی کے ستون پر رکھا تھا، ستون منہدم ہو کر نیچے سے نکل گیا پتھر جانبِ زمین چلا راہ میں ہوا وغیرہ جو مزاحم ملا اُسے دفع کرتا زمین تک پہنچا تو:

(۱) وقت حرکت جانا کہ میں اپنے حیز میں نہیں۔

(۲) یہ کہ حیز وہ ہے۔

(۳) اس سمت پر ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اعادۂ معدوم محال، دوبارہ اس کی مثل وضع آئے گی، نہ وہ۔ تو جو متروک ہے مطلوب نہیں۔

اقول اولاً وضع آئندہ وگزشتہ میں فارق نہ ہوگا مگر زمانہ اور مقتضائے طبع تبدل زمانہ سے تبدل نہیں ہوتا۔

ثانیاً امر طبعی میں جس طرح یہ محال کہ جو متروک ہے وہی مطلوب ہو، یونہی یہ بھی محال کہ جو مطلوب ہے وہی متروک ہو تجدد امثال سے اول کا جواب ہوگیا ثانی بدستور رہا کہ یہ مثل آئندہ کہ اب مطلوب ہے یہی مل کر متروک ہوگا۔ ۱۲ منہ غفرلہ

www.alahazratnetwork.org

(۴) حرکت مجھے اس تک پہنچائے گی۔

(۵) وہ اقرب طرق پر چاہئے کہ جلد وصول ہو۔

(۶) یہ جو راہ میں ملا اجنبی ہے۔

(۷) اُسے دفع نہ کروں تو یہ مجھے وصول الی المطلوب سے روکے گا۔

(۸) جس پر جب تھا اور جس پر اب آیا دونوں جنس واحد سے تھے ان میں تمیز کی کہ یہ میرے مقصد سے دور اور وہ نزدیک ہے، بغیر ان آٹھ مقصودوں کے یہ افعال کیسے واقع ہوئے ہیں جن میں ایک خود حرکت بھی ہے اور جب ان سب کے نتائج قوت غیر شاعرہ سے ایسے ہی واقع ہو رہے ہیں گویا اُسے ان سب کا شعور ہے تو نری حرکت کا صدور بے قصور و بے شعور کیا محال و محذور۔

(ردِّ دوم) **اقول** کیا محال ہے کہ تمام اوضاع کہ اس دورے سے حاصل ہوں سب منافرِ طبع ہوں تو وہ سب مہروب ہوں گے اُن میں مطلوب کوئی نہیں۔ تو حرکت کمال اول بھی رہی کہ کمال ثانی ترک منافر ہے اور منقطع بھی نہ ہوگی کہ ہر جگہ منافر کا تجدد ہے اور مطلوب مہروب بھی ایک نہ ہوئے کہ مطلوب منافر سے بچنا ہے اور وہ متروک نہیں متروک یہ اوضاع ہیں اور وہ مطلوب نہیں، ہر جُز کا ایک وضع چھوڑ کر دوسری پر آنا اس کی تحصیل کو نہیں بلکہ اس کی تبدیل کو۔

(ردِّ سوم) **اقولُ** کیا محال ہے کہ مقتضائے طبع اقرب اوضاع جدیدہ کی تحصیل ہو نہ باعتبار خصوص وضع بلکہ باعتبار وصف مذکور اقتضائے طبع پر کوئی ایسی تحدید نہیں جس سے یہ اُس میں نہ آسکے نہ ہرگز اس کی لِم معلوم ہونی ضرور۔ مقناطیس کا جذب، کہربا کی کشش، مقناطیسی سوئی کا ہر وقت مواجہہ ستارۂ قطب رہنا اُدھر سے پھیری جائے تو تھرتھرا کر پھر اُسی کی طرف ہو جانا، آفتاب[1] پر جب کوئی بڑا کلف پیدا ہو اُس سوئی کا زیادہ مضطرب و بیقرار ہونا، سورج مکھی کے پھول کا ہر وقت رُو بہ شمس رہنا طلوع سے غروب تک آفتاب جیسا جیسا بدلے اس کا اُسی طرف رُخ پھرنا، غروب کے بعد نیچے گر جانا وغیرہا صدہا افعال طبعیہ غیر معقول المعنیٰ ہیں، کیا دشوار کہ یہ بھی انھیں میں سے ہو تو وضع حاصل کا ترک وضع اقرب جدید کی تحصیل کو ہے اور بعد تمامی دورہ اُس پر آنا اُس وقت اُس کی طلب نہیں بلکہ تمام متوسط طلبوں کے بعد یہ اقرب اوضاع جدیدہ

---

[1] ص ۱۴۷ - ۱۴

www.alahazratnetwork.org

ہو جائے گی تو کوئی وضع معاً مطلوب و مہروب ہو نادر کنار لعینہٖ نہ مطلوب نہ مہروب۔ طلب وصفت اقرب جدید کی ہے اور اس سے ہرب نہیں۔ ہرب ہر وضع حاصل سے ہے اور اس کی طلب نہیں۔

مقام یازدہم

حرکتِ وضعیہ فلک بھی طبعیہ ہو سکتی ہے۔ فلسفی نے اوّل تو مطلقاً مستدیرہ طبعیہ ہونا محال مانا جس کے رَدشُن چکے یہ شبہ خاص دربارۂ فلک ہے کہ حرکتِ طبعیہ واجب الانقطاع ہے۔ اور حرکت فلک ممتنع الانقطاع تو حرکت فلک طبعیہ نہیں ہو سکتی۔ کبرٰیعـــہ اس لئے کہ اس کی حرکت کی مقدار زمانہ ہے وہ منقطع ہو تو زمانہ منقطع ہو۔ اور زمانہ کا انقطاع محال' اور صغرٰی اس لئے کہ وہ کسی غرض کے لئے ہوئی ضرور' اور کبھی نہ کبھی غرض کا حاصل ہو جانا واجب' ورنہ جب متحرک کا اُس تک وصول ممکن ہی نہ ہو کمال ثانی کب ہوئی۔ معہذا علم اعلٰی میں ثابت ہو چکا ہے کہ طبیعت ہمیشہ اپنے کمال سے محروم نہ رہے گی۔ لاجرم بعد حصول غرض انقطاع لازم۔

اقول بحمدہٖ تعالٰی ایک حرف صحیح نہیں۔

(۱) زمانہ سرے سے موجود ہی نہیں۔

(۲) موجود سہی تو مقدار حرکت نہیں ہو سکتا۔

(۳) ہو تو حرکت فلک کی مقدار ہونا ممنوع۔ یہ سب بیان عنقریب آتے ہیں۔

(۴) حرکت فلک کی اُس سے تقدیر ہو بھی تو اس کے انقطاع سے انقطاعِ زمانہ لازم نہیں، کیا محال ہے کہ کواکب میں حرکات پیدا ہو کر اس کی حفاظت کریں۔

(۵) نہ سہی انقطاع زمانہ ہی کس نے محال کیا اس کا روشن بیان آتا ہے۔

(۶) تو حرکتِ فلک ہرگز ممتنع الانقطاع نہیں۔

(۷) ابھی سُن چکے کہ حرکت کا غرض کے لئے ہونا کچھ ضرور نہیں۔

(۸) یہ بھی کہ غرض ایسی ممکن جو ہر آن حاصل و مستمر ہو تو کمال ثانی بھی موجود اور انقطاع

عـــہ ای ما اقمنا موضعہا لاستلزامہ لہا منہ غفرلہ۔

یعنی جس کو ہم نے کبرٰی کی جگہ رکھا کیونکہ وہ کبرٰی کو مستلزم ہے منہ غفرلہ (ت)

www.alahazratnetwork.org

بھی مفقود۔

(۹) دعوٰی یہ تھا کہ غرض کا حصول بالفعل واجب، اور دلیل یہ کہ حصول محال ہو تو کمال ثانی نہ رہے کہاں بالفعل حاصل نہ ہونا کہاں محال و ممتنع ہونا، بہت حرکات ہیں کہ اُن کی غرض اُن پر کبھی مترتب نہیں ہوتی بیکار جاتی ہیں، کیا وہ حرکت ہونے سے خارج ہوگئیں۔

(۱۰) استحالہ حرمان طبیعت ممنوع۔

(۱۱) بعد حصول غرض لزوم انقطاع ممنوع ممکن کہ ہمیشہ غرض دیگر پیدا ہوتی رہے۔

(۱۲) تو حرکت طبعیہ کا وجوب انقطاع ممنوع۔

مقام دوازدہم

طبیعت کا دائماً اپنے کمال سے محروم رہنا محال نہیں، فلسفی محال کہتا ہے اور اس پر اس مقدمہ کی بنا کرتا ہے کہ دوام قسر محال۔

اقول یہ مقدمہ ہمارے نزدیک یوں ہے کہ ازل میں کوئی شے قابل مقسور ہوتی نہیں تو قسر نہ ہوگا مگر حادث، لیکن جس طرح فلسفی کہتا ہے ہرگز صحیح نہیں کمال تک ایصال فعل ذی الجلال ہے اور اُس پر کچھ واجب نہیں، کلام یہاں مزعوم فلسفی پر ہے۔ لہذا اسی کے زعم پر بعض دلیلیں پیش کریں۔

فاقول (پس میں کہتا ہوں۔ ت) **دلیل اوّل** ہم نے مقام اول میں ثابت کیا کہ بسیط کی شکل طبعی کرہ مصمتہ غیر مجوفہ ہے اور افلاک سب مجوف ہیں اور ان کے نزدیک اسی شکل پر ازلی ابدی دائماً اپنے کمال طبعی سے محروم ہیں۔

دلیل دوم فلاسفہ مختلف ہیں کہ نار و ہوا دونوں طالب محیط اور ارض و ماء دونوں طالب مرکز ہیں، یا نار طالب محیط[عہ] اور ہوا کا حیز زیر حیز نار و بالائے حیز آب ہے اور ارض طالب مرکز اور

عہ فی حکمۃ العین وشرحھا (البسیط العنصری (ان تحرک عن الوسط فھو الخفیف المطلق ان طلب نفس المحیط) وھو النار (والا فالخفیف المضاف

حکمۃ العین اور اس کی شرح میں ہے کہ بسیط عنصری دو۲ حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ وسط سے حرکت کرے گا یا وسط کی طرف حرکت کرے گا۔ اگر وسط سے کرے گا تو پھر دو حال سے خالی

(باقی برصفحہ آئندہ)

www.alahazratnetwork.org

آب کا حیز بالائے حیز ارض و زیرِ حیز ہوا ہے، بہر حال اس پر اتفاق ہُوا کہ نار طالب محیط ہے اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وھو الھواء (وان تحرك الی الوسط فھو الثقیل المطلق ان طلب نفس المرکز) وھو الارض (والا فالثقیل المضاف) وھو الماء[1] اھ، وفی المواقف وشرحھا فی قسم العناصر (المتاخرون من الحکماء علی انھا اربعۃ اقسام خفیف یطلب المحیط فی جمیع الاحیاز وھو النار وخفیف یقتضی ان یکون تحت النار وفوق الاخرین وھو الھواء وثقیل مطلق یطلب المرکز وھی الارض وثقیل مضاف یقتضی ان یکون فوق الارض وتحت الاخرین وھو الماء[2] اھ وقولہ المتاخرون راجع الی من جعلھا اربعۃ فان منھم من قال بواحد وباثنین وبثلثۃ ۱۲ منہ۔

نہ ہوگا کہ وہ طالب نفس محیط ہے یا نہیں، بصورتِ اول خفیف مطلق ہے اور وہی نار ہے، اور بصورتِ ثانی خفیف مضاف ہے اور وہی ہوا ہے۔ اور اگر وسط کی طرف حرکت کرے گا تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ مطالب نفس مرکز ہوگا یا نہیں، بصورتِ اول ثقیل مطلق اور وہی ارض ہے، اور بصورتِ ثانی ثقیل مضاف اور وہی ماء ہے اھ۔ مواقف اور اس کی شرح میں قسم عناصر میں ہے متاخرین حکماء کا نظریہ یہ ہے کہ عناصر چار ہیں (۱) وہ خفیف جو تمام حیزوں میں طالب محیط ہے اور وہی نار (آگ) ہے (۲) وہ خفیف جو تقاضا کرتا ہے کہ وُہ نار کے نیچے اور باقی دونوں کے اوپر ہو اور وہی ہوا ہے (۳) ثقیل مطلق جو طالب مرکز ہے اور وہی ارض ہے (۴) ثقیل مضاف جو ارض کے اوپر اور باقی دونوں کے نیچے ہونے کا مقتضی ہے اور وہی ماء (پانی) ہے اھ۔ اس کا قول "متاخرون" اس کی طرف راجع ہے جس نے عناصر کو چار قسمیں ٹھہرایا ہے کیونکہ ان میں بعض نے ایک کا، بعض نے دو کا اور بعض نے تین کا قول کیا ہے ۱۲ منہ (ت)

---

[1] شرح حکمۃ العین

[2] شرح المواقف القسم الثالث المقصد الاول منشورات الشریف الرضی قم ایران ۷/ ۱۳۶

www.alahazratnetwork.org

وہ ازلاً ابداً کبھی نہ محیط کو پہنچی، نہ پہنچے تو دواماً حیلولت افلاک سے مقسور ہے۔

دلیل سوم اگرچہ ان کے یہاں مشہور وہی قول دوم ہے مگر ہم دلائل سے اول کو ترجیح دیں۔

اولاً اگر پانی کا حیز طبعی زیر ہوا و بالائے ارض رہنا تھا تو واجب کہ جو کنواں جو سطح زمین کے برابر ہو تو اس پر کھڑے ہو کر کسی برتن سے پانی الٹیں کنارۂ چاہ پر رُک جائے اندر نہ گرے اور اگر کنویں کی مَن سطح ارض سے اونچی ہے تو جتنی بلند ہے وہاں تک پانی لے جائے سطح زمین کی محاذات پر فوراً رُک جائے کہ یہیں تک اس کا حیز طبعی ہے اور حیز طبعی میں شے کو روک کے لئے کسی سہارے کی حاجت نہیں ہوتی بلکہ اس سے تجاوز کے لئے قاسر کی ضرورت ہوتی ہے۔

ثانیاً سطح زمین میں جو ڈھال اس کی اصلی حالت سے نیچا پیدا ہو گیا جیسے عام نالی وغیرہا، واجب ہے کہ پانی اس کی طرف متوجہ نہ ہو کہ وہ طالب سفل مطلق نہیں اور جس سطح کا طالب ہے یہ ڈھال اس سے نیچے ہیں، حالانکہ یقیناً پانی جتنا ڈھال پائے گا اس کا طالب ہو گا تو ضرور وہ سفل مطلق چاہتا ہے زمین کہ اس سے اثقل ہے مرکز تک پہلے پہنچ گئی ہے لہذا اس سے محجوب ہے۔

ثالثاً سمندر کا پانی تمہارے نزدیک اپنے حیز طبعی میں ہے کہ اس کنارے پر مثلاً ایک انگل کے فاصلے سے ایک گڑھا کھودیں پھر اس فاصلے کو پانی کی طرف ہاتھ مار کر توڑ دیں۔ ہاتھ کے صدمے سے پانی قدر جانب خلاف کو ہٹ کر پھر پلٹے گا اب واجب تھا کہ پلٹ کر اپنی پہلی جگہ پر رُک جاتا، غار میں نہ آتا کہ وہیں تک اس کا حیز طبعی ہے اور آگے حرکت پر کوئی قاسر نہیں، نہ پانی صاحبِ ارادہ ہے کہ وہ بھی حکم قاسر میں ہے۔ بلا قاسر حیز غریب میں جانا کیا معنی۔ اگر کہئے اس غار میں ہوا مقسور تھی کہ بوجہ استحالہ خلا نہ نکل سکتی تھی، اب کہ اس نے دیکھا کہ دوسرا جسم یعنی پانی موجود ہے کہ میرے نکلنے پر اُسے بھر دے گا وہ نکلی اور پانی بضرورت خلا داخل ہوا۔

اقول قطع نظر اس سے کہ یہ حیز ہوا و آب دونوں کے لئے غریب ہے ہوا کو کیا ترجیح ہے کہ وہ خود اس سے آزاد ہو کر پانی کو مقید کر دے، اگر ایسا ہے تو واجب کہ سمندر کا پانی تمام روئے زمین پر پھیل جائے کہ برابر کی ہوا حیز غریب میں ہے اور وہ اپنے پاس پانی دیکھ رہی ہے جو اس کے نکل جانے پر ضرورت خلا کو پورا کر دے گا تو کیوں نہیں اپنے حیز طبعی کی طرف اڑتی کہ پانی پھیل کر محیطِ زمین ہو جائے۔

www.alahazratnetwork.org

رابعاً تالابوں، نالوں میں جو پانی بھرا ہے تمھارے طور پر حیز غریب میں ہے تو واجب کہ اپنے حیز طبعی کی طرف حرکت کرے اور استحالہ خلا کے دفع کو ہوا موجود ہے جیسے وہاں پانی موجود تھا بلکہ یہی صورت راجح ہے کہ اب ہوا و پانی دونوں حیز غریب میں ہیں، اور پانی اونچا کہ اپنے حیز طبعی میں آجائے اور ہوا اُس خلا کو بھر دے تو یہ ایک ہی حیز غریب میں ہوگا۔

خامساً بسیط کا ہر جزء طالب حیز ہے ولہذا پانی کو زمین پر ڈالیں اُس کی دھار اپنے دل پر نہیں رہتی بلکہ تمام اجزاء اُتر کر پھیل جاتے ہیں مگر ڈھال کی طرف خطِ مستقیم پر جاتے ہیں۔ اگر مستدیر شکل میں پھیلیں جلد اپنے مقصد کو پہنچیں کہ مرکز سے محیط تک کسی کو اتنا فصل نہ ہوگا جو اجزاءِ بعیدہ کو خطِ مستقیم میں اور طبیعت ہمیشہ قریب طرق سے اپنے مقتضی میں جانا چاہتی ہے تو واجب تھا کہ زمین پر شکل دائرہ میں پھیلتا۔ ان تمام وجوہ سے ثابت کہ پانی طالب سفل مطلق ہے تو قول اول ارجح ہے تو اس دورہ زمین یعنی حیز لا یتجزی کے سوا جو مرکز عالم پر منطبق ہے چاروں عناصر ازلاً ابداً اپنے حیز طبعی سے محروم ہیں۔

دلیل چہارم تم کرۂ نار کو مشایعتِ فلک میں دائم حرکت مستدیرہ مانتے ہو، ظاہر ہے کہ یہ نہ ارادیہ نہ طبعیہ، اور ہم نے فوزِ مبین میں زیر دلیل صدم بیان قاطع سے روشن کیا کہ فلاسفہ کا اسے عرضیہ کہنا باطل۔ ابن سینا نے جو اس کی وجہ تراشی مضحکہ محضہ ہے، لاجرم قسریہ ہے، اور قسریہ کو دوام۔

دلیل پنجم اس سے بڑھ کر فلک ثوابت و جملہ ممثلات کا بہ تبعیت فلک الافلاک حرکت یومیہ کرنا اور یہاں جو ابن سینا نے فرضیت کی وجہ گھڑی بالکل شیخ چلی کی کہانی ہے، کما بیّناہ فی کتابنا الفوز المبین (جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب فوز مبین میں اس کو بیان کیا ہے۔ت) لاجرم یہ سب قسریہ ہیں اور سب دائم۔ یہاں فوز مبین میں ہمارا کلام یہ ہے۔

اقول وباللہ التوفیق ہماری رائے میں حق یہ ہے کہ حرکت وضعیہ میں عرضیت کی کوئی تنویر پایۂ ثبوت تک نہ پہنچی۔ جب تک ما بالعرض ما بالذات کے ضمن میں ایسا نہ ہو کہ اس کی حرکت وضعیہ سے اس کا این موہوم بدلے، این موہوم سے یہاں ہماری مراد وہ فضا ہے کہ ما بالذات کو محیط ہے ظاہر ہے کہ حال کو جو فضا حاوی ہے تدویر کہ ضمن حال میں ہے۔ اُس فضا کے ایک حصے میں ہے جب حال حرکت وضعیہ کرے گا ضرور تدویر اس حصہ فضا سے دوسرے حصہ میں آئے گی تو اگرچہ خود ساکن محض ہو ضرور ضرور اس کی حرکت وضعیہ سے اس کی وضع بدلے گی کہ این موہوم بدلا

www.alahazratnetwork.org

اگرچہ این محقق برقرار ہے بخلاف مائل یا خارج المرکز کہ اگر دونوں متمم کو ایک جسم مانیں تو یہ اس کے ثخن میں ضرور ہے مگر ان کی گردش سے اس کا این موہوم نہ بدلے گا تو ان کی حرکت سے یہ متحرک بالعرض نہ ہوگا۔ جونپوری کا شمس بازغہ میں زعم کہ اگر اس کے ساتھ نہ پھرے تو اُسے حرکت سے روک دے گا۔

اقول دُو وجہ سے محض بے معنیٰ ہے،

(۱) نہ یہ اس کی راہ میں واقع ہے نہ اس میں جڑا ہوا ہے کہ بے اپنے اُسے چلنے نہ دے اور اگر بالفرض راہ روکے ہوئے ہے تو ...... کھول دے گا، حرکتِ وضعیہ سے کوئی گنجائش پیدا نہیں ہوسکتی۔

(۲) اگر یہ اُن میں چسپاں بھی ہو تو اُن کے گھومنے سے ضرور گھومے گا۔ مگر یہ انتقال بالذات اُسے بھی عارض ہوگا اگرچہ دوسرے کے علاقہ سے تو عرضی نہ ہوگا بلکہ ذاتی عرض اس صورت کے سوا وضعیہ میں عرضیہ کی کوئی تصویر ثابت نہیں ومن ادعی فعلیہ البیان (اور دلیل مدعی کے ذمے ہے۔ت) افلاک میں فلاسفہ کا محض ادعا ہے اس لئے کہ ان میں قاسر سے بھاگتے ہیں۔ مشایعت ساتھ ساتھ چلنا ہے نہ یہ کہ ایک ساکن محض رہے دوسرے کی حرکت اس کی طرف منسوب ہو۔ چکروں کا بیان ابھی گزرا تو عرضیہ میں فریقین کی بحث خارج از محل ہے۔

ابن سینا پھر جونپوری مذکور نے زعم کیا کہ فلک کی مشایعت میں کرہ نار کی حرکت عرضیہ اس لئے ہے کہ ہر جزو نار نے اپنے محاذی کے جزو فلک کو اپنا مکان طبعی سمجھ رکھا ہے اور بے شعوری کے باعث یہ خبر نہیں کہ اگر اسے چھوڑے تو اُسے دوسرا جز بھی ایسا ہی اقرب و محاذی مل جائے گا، ناچار بالطبع اس کا ملازم، لہٰذا جب وہ بڑھتا ہے یہ بھی بڑھتا ہے کہ اس کا ساتھ نہ چھوٹے اور اس پر اعتراض ہوا کہ پھر فلک ثوابت فلک اطلس کے سبب کیوں متحرک بالعرض ہے اس کے اجزاء نے تو اس کے اجزاء کو نہیں پکڑا کہ خود جدا حرکت رکھتا ہے اس کا جواب دیا کہ اس کے اقطاب نے اپنے محاذی اجزاء کی ملازمت کر لی ہے اور وہ اُس کے اقطاب پر نہیں۔ لہٰذا اُن اجزاء کی حرکت سے اس کے قطب گھومتے ہیں۔ لاجرم سارا کُرہ گھوم جاتا ہے۔

اقول یہ شیخ چلی کی سی کہانیاں اگر مسلم بھی ہوں تو عاقل بننے والوں نے اتنا نہ سوچا کہ جب نار و فلک البروج کی یہ حرکت اپنے اس مکان کی حفاظت کو ہے تو ان کی اپنی ذاتی حرکت ہوئی یا عرضیہ۔

www.alahazratnetwork.org

8
8

مقام سیزدہم

حرکت فلک قسریہ ہوسکتی ہے۔ فلسفی اس کے استحالہ پر چند شبہات پیش کرتا ہے:

شبہہ ۱: قسر کو دوام نہیں اور حرکت فلک دائم۔

اقول دونوں مقدمے مردود ہیں، ثانی کا رَد ابھی سُن چکے اور اول کا رَد تعلیل ہفتم میں۔

شبہہ ۲: میل قسری نہ ہوگا مگر میل طبعی کے خلاف اور فلک میں میل طبعی نہیں کہ میل مستدیر طبعی نہیں ہوسکتا کہ متروک بعینہٖ مطلوب ہے اور میل مستقیم کسی جہت کو اور جہات کی تحدید خود فلک سے ہے۔

اقول ایک ایک حرف مردود ہے، مقام سوم وچہارم ونہم میں رَد گزرے۔

شبہہ ۳: فلک کی حرکت مستدیرہ فاعل کے قسر سے ہوتی تو سب اجسام میں ہوتی کہ فاعل کی نسبت سب سے یکساں ہے لاجرم اگر ہو تو کسی دوسرے فلک کے قسر سے، اور اس کا قسر یُوں ہی ہوگا کہ وہ اپنی حرکت سے اسے حرکت دے جیسے ہاتھ کنجی کو، اب اُس فلک کے قاسر میں کلام ہوگا اس کی حرکتِ ارادیہ پر انتہا لازم، تو ثابت ہوا کہ افلاک میں وہ ہے جس کی حرکت ارادیہ ہے، یہ اس دلیل کی توجیہ وتوضیح وتلخیص وتقریب ہے جو امام حجۃ الاسلام نے فلاسفہ سے نقل فرمائی۔ امام نے اس پر دُو رَد فرمائے:

اوّلاً مولیٰ عزوجل فاعل مختار ہے۔

اقول رَد میں اسی قدر بس ہے، آگے جو ترقی فرمائی کہ اس کا فعل ہر جسم کے ساتھ مختلف ہونا اگر اُن کی صفتوں کے اختلاف پر مبنی ہو تو اُن صفتوں میں کلام ہوگا کہ یہ صفت اس جسم اور وہ اس جسم کے ساتھ کیوں خاص ہوئی، اس کی حاجت نہیں کہ بحث کو طول ہو اور ابطال قدم نوعی کی حاجت پڑے جیسا کہ مباحث صور نوعیہ میں معروف ہے۔

ثانیاً کیا ضرور ہے کہ وہ جسم قاسر کوئی دوسرا فلک ہی ہو ممکن کہ اور کوئی جسم ہو کہ نہ کرہ ہو نہ محیط تو کسی فلک کی حرکت ارادیہ نہ ثابت ہوگی۔

اقول نفی کرویت کی حاجت نہیں۔ نفی احاطہ پر اقتصار اولیٰ کہ اُسی قدر فلک نہ ہونے کو کافی، انھیں اس زعم کی گنجائش نہ دی جائے کہ وہاں کوئی ایسا جسم نہیں فلک سے ورا نہ خلا وملا اور افلاک متلاصق اور عنصریات ان کے زعم میں افلاک سے قابل ہیں نہ کہ افلاک میں فاعل عندہ

www.alahazratnetwork.org

اگرچہ بارد ہے، مگر اس کی راہ ہی کیوں ہو سرے سے کہیں کہ ممکن کہ ایک یا لاکھوں کوکب اگرچہ انھیں ثوابت میں سے کہ نظر آتے ہیں یا ان کے غیر کہ بوجہ بعد مشہود نہیں فلک اعظم میں ہوں اور وہ اپنی حرکت ارادیہ سے فلک کو دھکا دیتے ہوں کہ اجزاء پر استحالہ اثیریہ ثابت نہیں۔

ثالثًا اقول استوائے نسبت فاعل کی اب یہاں تک توسیع ہوئی کہ اختلاف طبائع ومواد واستعداد یہی اڑ گیا کہ قسر جانب فاعل سے ہوتا تو سب پر ہوتا۔

رابعًا اقول فلک قاسر قاسر فلک کیا ضرور ہے کہ اپنی حرکت ہی سے قسر کرے۔ ممکن کہ بعض ارادے سے مسخر کرلے جیسے ہمارا نفس اپنے جوارح کو۔ ہم میں بھی یہ حرکت بہ نظر جسم حقیقیہ قسریہ ہی ہے کہ طبیعت جسم سے نہیں مگر ارادیہ کہلاتی ہے کہ وہ نفس اسی جسم سے متعلق ہے تو گویا تحریک خارج سے نہیں مگر فلک قاسر کا نفس دیگر افلاک سے متعلق نہیں اس کی تحریک ضرور قسری ہوگی اور حرکت ارادیہ پر انتہا لازم نہ ہوگی۔

خامسًا اقول بالفرض ثبوت ہوا بھی تو اس قدر کا کہ کسی ایک فلک کی حرکت ارادیہ ہے وہ موجبہ کلیہ کدھر گیا کہ سب کی ارادیہ ہے اور وہ سالبہ کلیہ کیا ہوا کہ فلکیات میں کہیں قسر نہیں۔

شبہ ۴: افلاک اگر قسر سے متحرک ہوتے تو سب کی حرکت موافق قطبوں پر ایک ہی طرف ایک ہی مقدار پر ہوتی کہ سب قاسر ہی کی موافقت کرتے حالانکہ اختلاف مشہود ہے[عہ۱] علامہ خواجہ زادہ نے تہافت الفلاسفہ میں اسے نقل کرکے رد کیا کہ یہ جب لازم[عہ۲] ہو کہ قاسر فلک ہی میں منحصر ہو اور یہ ممنوع ہے۔

اقول خدا کی شان کہ ایسے مہملات بکنے والے عقل وحکمت کے مدعی ہیں۔

اولاً وحدت قاسر کیا ضرور، ممکن کہ ہر ایک پر جدا قاسر ہو۔

ثانیًا قسر بذریعہ حرکت وضعیہ ہی کیا ضرور کہ اقطاب وغیرہا میں موافقت لازم ہو۔

عہ۱ پھر حکمۃ العین اور اس کی شرح میں بھی یہ مہمل دلیل نظر آئی اور وہی اس کا ایک جواب دیا جو ہمارے **اولًا** میں بیش پا افتادہ تھا ۱۲ منہ

عہ۲ **اقول** جب بھی نہیں جیسا کہ ہمارے رد سے واضح ہوگا غالبًا علامہ نے اسے تنزلاً فرمایا ۱۲ منہ غفرلہ

www.alahazratnetwork.org

ثالثاً قاسر واحد کا سب پر اثر یکساں ہونا کیا ضرور اُس جس طرح قوت قاسر سے بالاستقامہ بدلتا ہے۔ یوں ہی قوتِ مقسور سے بالقلب ہلکا بھاری پتھر ایک ہاتھ سے ایک قوت سے پھینکو ہلکا دُور جائے گا بھاری کم۔

رابعاً اس سے باطل ہوا تو وہ فلک پر قسر ایک مثلاً محدد پر قسر کا کیا انکار رہا۔

خامساً اختلاف مشہود ہے تو حرکات خاصہ کا حرکت یومیہ سب کو عام ہے اور اس کے اقطاب وجہت وقدر کچھ مختلف نہیں تو کیا محال ہے کہ سب میں قاسر واحد کے قسر واحد سے ہو غرض تفلسف ہے عجب چیز۔

مقامِ چہاردہم

فلک کی حرکت ارادیہ ہونا ثابت نہیں۔ فلسفہ یہاں دو شبہے پیش کرتا ہے:

شبہ ۱: فلک کی حرکت مستدیرہ ہے اور وہ طبعیہ نہیں ہوسکتی، نہ فلک میں قسریہ۔ اُن شبہات سے کہ مقام ۹ تا ۱۱ میں گزرے لاجرم ارادیہ ہے۔

اقول اولاً یہ تلاش تو جب ہو کہ پہلے اُس کی حرکت بھی ثابت ہولے، اور ہم عنقریب واضح کرینگے کہ اس کی حرکت کا کچھ ثبوت نہیں۔

ثانیاً بلکہ سکون ثابت ہے۔

ثالثاً بلکہ فلک میں حرکت کی قابلیت تک ثابت نہیں۔

رابعاً بلکہ اصول فلسفہ پر اس کا متحرک ہونا محال پھر ارادیہ وغیر ارادیہ یعنی چہ۔

خامساً ہم ثابت کرچکے کہ مطلقاً حرکت مستدیرہ اور خود فلک کی وضعیہ طبعیہ ہوسکتی ہے۔

سادساً قسریہ ہوسکتی ہے۔

شبہ ۲: ہمیں ایک ہی شئے مطلوب بھی ہے مہروب بھی، یہ بغیر ارادہ ناممکن۔

اولاً یہ وہی بات ہے کہ نفی طبعیہ میں کہی اور اس کے کافی ووافی رد وہیں گزرے۔

ثانیاً مانا کہ ارادہ ضرور، پھر بھی کیا لازم کہ متحرک کا ہو ممکن کہ محرک کا ہو کیا چرخ و مغزل فسانعہ وغیرہ کی حرکات وضعیہ نہ دیکھیں ان میں بھی وہی طلب وترک ہے کیا ان کے ارادے سے ہے

عہ بمعنی سان جس پر چاقو وغیرہ تیز کیا جاتا ہے ۱۲ الجیلانی

www.alahazratnetwork.org

کچھ بھی عقل کی کہتے ہو۔

ثالثاً پتھر کے نیچے گزرے مسافت میں جو نقطہ فرض کرو اُسے طلب کرتا پھر اس سے گزرتا ہے۔ اگر کہئے یہ نقاط مطلوب نہیں بلکہ حیز۔ یہ راہ میں پڑے ناچار ان پر گزر ہوا ہم کہیں گے کہ ممکن کہ یوں ہی مستدیرہ میں اوضاع مطلوب نہ ہوں بلکہ نفس حرکت (علامہ خواجہ زادہ) اس کی کافی بحث بھی وہیں گزری۔ یہ ہے وہ جو ہمیں ان مقامات کی وضع پر محرک ہوا۔ اثنائے بحث میں ہم نے متعدد وعدے کئے ہیں۔ دو ضروری مقام اور لکھ کر بعونہٖ تعالٰی اُن کا انجاز کریں۔

مقام پانزدہم

بلکہ افلاک کی حرکت قسریہ ہونا ثابت، اس پر دو دلیلیں ہیں: ایک افلاک ثمانیہ میں اور ایک محدد وغیرہ سب میں۔

(حجت اولٰی) اقول آٹھوں مثلوں کو اپنی حرکت خفیہ کے سوا حرکت یومیہ بھی ہے کہ جہت و مقدار و اقطاب سب میں اُن کی حرکت خاصہ بطیہ کے خلاف ہے۔ ان کا نفس وقت واحد میں دو جہتوں کو دو مختلف حرکتیں نہ دے گا۔ آخر یہ دوسری کہاں سے ہے۔ سفہاء خود کہتے ہیں کہ فلک اعظم کا نفس ایسا قوی ہے کہ اُسے اور باقی سب افلاک کو حرکت یومیہ سے گھماتا ہے تو ضرور باقی افلاک پر قسر ہوا کہ مبدء خارج سے ہے نہ اُن کی طبیعت نہ اُن کا ارادہ۔ سفہاء قسر سے نجات اس میں جانتے ہیں کہ باقی کی حرکت عرضیہ ٹھہراتے ہیں۔

اقول اولاً جب ان کو حرکت ہی نہ ہوئی اطلس کی حرکت ان کی طرف بالعرض نسبت کر دی جاتی ہے تو اعلٰی کا نفس ان کی تحریک پر خاک قادر ہوا۔

ثانیاً ہم اس کے بعد جواب اول کے دفع اول میں روشن طور پر بیان کر آئے کہ افلاک کی حرکت کو عرضیہ کہنا جہل محض ہے یہ ضرور ذاتیہ ہے اور تم مان چکے کہ فلک اعلٰی کی قوت نفس سے ہے تو یقیناً ان پر قسر کے قائل ہوئے ولکن لا تفقھون (لیکن تم نہیں سمجھتے۔ ت)

عہ شرح حکمۃ العین میں جو یہ جواب دیا کہ پتھر کی یہ طلب و ترک حرکت واحدہ میں نہیں، وہیں ہم نے اُسی کے اقرار سے ثابت کر دیا کہ مستدیرہ میں بھی حرکت واحدہ میں نہیں ۱۲ منہ غفرلہ

www.alahazratnetwork.org

(حجت ثانیہ) ایک نہایت لطیف و نفیس بات کہ فلک الافلاک اور فلک کی حرکت قسریہ ہونا قبول وادی فلک کا قابل استدارہ ہونا یُوں بیان کرتے ہیں کہ وہ بسیط ہے ہر وضع سے اُسکے اجزا کو نسبت یکساں ہے تو انتقال جائز۔

اقول نہیں نہیں بلکہ واجب کہ سکون میں ایک وضع کا لزوم ہوا اور وہ ترجیح بلامرجح ہو اور وہ محال، اور جو فعل دفع محال کی ضرورت سے ہو قسری ہے کہ اس کا مبدأ خارج سے ہے جیسے پچورے سے پانی کا نہ گرنا یا پچکاری میں اوپر چڑھنا وغیر ذلک الافعال کہ بے اقتضائے طبع بضرورت امتناع خلا ہیں سب قسری ہیں، لاجرم تمام افلاک کی حرکت قسری ہے۔

مقام شانزدہم

فلک[عہ] پر خرق والتیام جائز ہے۔ فلسفی اسے محال کہتا ہے اور اس کے فضلہ خوار نیچری وغیرہم اسی بناء پر معراج پاک سے منکر ہیں۔ طرفہ یہ کہ ایمان و کلمہ گوئی و تصدیق قرآن عظیم و ایمان قیامت کے مدعی ہیں۔ قرآن و قیامت پر ایمان استحالہ خرق والتیام کے ساتھ کیونکر جمع ہو جس میں بکثرت نصوص قاطعہ ہیں کہ روزِ قیامت آسمان پارہ پارہ ہوجائینگے'

ولٰکن الظّٰلمین بایٰت اللہ یجحدون[1] ؕ
لیکن ظالم اللہ کی آیتوں کا انکار کرتے ہیں۔ (ت)

فلسفی کے پاس کوئی دلیل نہیں سوا اُس مشہور شبہہ باطلہ کے کہ خرق والتیام نہ ہوگا مگر حرکت سے اور حرکت اینیہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو تو محدد یا اُس کے اجزا اگر حرکت اینیہ قبول کریں تو محدد کے لئے جہت درکار ہوئی نہ کہ جہت کی حدبندی محدد سے ہوئی۔ رَدّ بوجوہ کثیرہ ہے،

اوّلاً اقول ہم روشن بیانوں سے باطل کرچکے کہ فلک محدد جہات ہے تو وہ دربا

عہ اس بحث میں جن کے لئے یہ مقامات وضع ہوئے اگرچہ اس مسئلہ کی حاجت نہیں مگر ضروری دینی ایمانی مسئلہ ہے اور انھیں مقامات نے اُسے بعونہٖ تعالٰی صاف کردیا لہذا انکے بعد اسے ایک مستقل مقام مقرر کرنا مناسب ہوا کہ نہایت اہمیت رکھتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ

---

[1] القرآن الکریم ۶/ ۳۳

www.alahazratnetwork.org

ہی جل گیا جس پر یہ اور بیسیوں تفریعات باطلہ تھیں۔

ثانیاً اقول ہم روشن بیانوں سے ثابت کرچکے کہ فلک میں مبدء میل مستقیم ہے تو ضرور اجزاء میں بھی ہے کہ طبیعت متحد ہے پھر عدم قبول اینیہ کیا معنی۔

ثالثاً خرق کے لئے اینیہ کیا ضرور، مستدیرہ سے بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً سارے محدد کا دل بیچ میں سے چیر کر تلے اُوپر دو کُرے ہو جائیں ایک متحرک رہے ایک ساکن، یا ایک شرق کو چلے ایک غرب کو، تو یہ حرکت کسی جہت سے جہت کو نہ ہوئی کہ تحدید جہات کے خلاف ہو۔ متشدق جونپوری نے کہا: یوں تو محدد وہی اوپر والا ٹکڑا رہے گا نیچے کو لغو ہوگا۔

اقول یہ بوجوہ مردود ہے:

(۱) آج تک جسے محدد کہہ رہے تھے اس کے ٹکڑے ہو گئے۔ اب اس ٹکڑے کی خبر سناؤ کیا اُسی طرح بیچ میں سے نہیں چر سکتا، تو اب اس کا نصف زیریں لغو ہو جائے گا، نصف بالا محدد رہے گا۔ اب اس میں کلام ہوگا اور کہیں نہ رُکے گا کہ تقسیم جسم غیر متناہی مانتے ہو، لاجرم تمھارے ہاتھ میں خالی خیالی ہوا کے سوا کچھ نہ ہوگا جسے محدد مقرر کرو محدد صاحب جہات کی تحدید کرتے تھے یہاں خود انھیں کی تحدید کے لالے پڑ گئے، قرار ہوگا تو صرف اس پر کہ صرف سطح محدب محدد ہے اب سارا دل لغو محض رہا، بقائے محدب کے بعد محدد کے تمام اجزاء نیچے اُوپر اِدھر اُدھر ہوا کریں کٹ کٹ کر گرا کریں تحدید پر حرف نہیں آتا۔ کیا اُسی کا نام استحالہ خرق تھا۔

(۲) کیوں دو ٹکڑے نیچے اوپر لیجئے بلکہ مثلاً معدل النہار پر دو ٹکڑے ہو جائیں، یونہی دونوں

عہ بعض نے کہا تھا کہ ممکن کہ فلک کا ایک جزء دائرے پر حرکت کرے تو حرکت جہت کو نہ ہوئی اور خرق ہو گیا۔ علامہ سید شریف نے حاشیہ شرح حکمۃ العین میں جواب دیا کہ ضرور اس کے جزء کے لئے حرکت اینیہ ہوئی تو وہ نہ ہو گی مگر جہت سے جہت کو اور محدد کے ساتھ بحال تو ہم جو اُس جزء کی حرکت ہے وہ محض وہم میں ہے نہ خارج میں۔

اقول اولاً اس جواب کو ہماری تقریر سے مس نہیں کہ پورے حلقے کی حرکت ہرگز اینیہ نہیں قطعاً وضعیہ ہے۔

ثانیاً وہ اعتراض کہ آتا ہے کہ جزء کی حرکت اینیہ ضرور جہت سے جہت کو ہوگی۔ مگر

(باقی برصفحہ آئندہ)

www.alahazratnetwork.org

طرف اس کے موازی ہر مدار پر کہ سارا فلک چھلے چھلے ہوجائے اور جس طرح یہ چھلے اب موہوم ہیں اور توہم میں حرکت مستدیرہ کررہے ہیں کہ صرف وضع بدلتی ہے اَین نہیں بدلتا یونہی اُس وقت یہ چھلے اور ان کے دورے واقع ہوجائیں تو ان میں کسی کی حرکت جہت سے جہت کو نہ ہوگی، جس طرح اب نہیں اور بیچارہ فلک پاش پاش پُرزے پُرزے ہوگیا۔ اب ان ٹکڑوں میں نہ کوئی محیط ہے نہ کوئی محاط لتو کسے کروگے ہاں یہاں حرزبانی کا شبہہ وارد ہوگا کہ خرق والتیام بے اقتران وافتراق اجزا نہ ہوگا اور وہ مستدعی حرکت اینیہ۔

اقول وباللہ التوفیق ایک ہموار سطح کا دوسری ہموار سطح سے تماس کلی کہ اصلاً باہم فصل نہ رہے۔ ممکن ہے یا نہیں مثلاً دو مساوی جسم ہر ایک نصف کُرے کی صحیح شکل پر ہو۔ اگر انھیں ملاکر پورے کُرے کی شکل پر رکھیں تو بالکل مل جائیں گے یا ایک سطح دوسری سے وصل ہو ہی نہیں سکتی۔ فصل ضرور ہے برتقدیر ثانی یہ فصل ایک نقطے کی قدر ہے یا خط کی علی الاول نقطہ جوھری ثابت خواہ وہ نقطہ قائمہ بذاتہ ہو یا کسی شئی ثالث سے جو ان دو میں فصل ہے علی الثانی اس فصل میں کوئی جسم نہیں تو خلا لازم اور ہے تو اس کی سطحوں سے ان پہلی دو سطحوں کا تماس کلی ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

مثلاً مشرق سے مغرب کو یا بالعکس، اور ان جہات کی تحدید محدد سے نہیں تحدید تحت و فوق کی ہے اور جُز کی حرکت قطعاً اُن کی طرف نہیں۔

ثالثاً جُز کی حرکت محض اختراع وہم ماننا فلک کی حرکتِ مستدیرہ کا خاتمہ کردے گا کہ وہ نہیں مگر استخراج اوضاع کو اور اصالۃً وضع نہ بدلتی مگر اجزاء کی، اور وہ موہوم ہیں۔ موہوم کے لئے خارج میں کوئی وضع بھی نہیں کہ وُہ خود ہی خارج میں نہیں، پھر یہ حرکت کس لئے۔

رابعاً سکونِ قلب پر جو استحالہ مانتے ہیں کہ ایک وضع کا لزوم ہوگا اور وہ ترجیح بلامرجح ہے اجزائے فلک کی نسبت سب اوضاع سے برابر ہے یہ بھی باطل ہوگیا، نہ اجزا ہیں، نہ اوضاع، نہ لزوم، نہ تبدل رہا وجود منشا کا عذر۔

اقول مشترک ہے غرض ؎

ولن یصلح العطار ما افسد الدھر ۱۲ منہ غفرلہ

(عطار ہرگز اس کی اصلاح نہیں کرسکتا جس کو زمانہ نے بگاڑ دیا ہے)

www.alahazratnetwork.org

یانہیں، اگر نہیں تو وہاں وہی کلام ہوگا اور منقطع نہ ہوگا مگر تسلیم خلا ملا یا اس اقرار پر کہ ہاں دو جدا جدا سطحیں ایسی وصل ہو سکتی ہیں کہ بیچ میں اصلاً نقطے بھر بھی فصل نہ ہو۔ جب دو جسم منفصل میں ایسا اتصال ممکن تو جسم متصل میں کیوں ایسا انفصال ناممکن، ضرور جائز کہ دو حصے ہو جائیں اور انکے بیچ میں اصلاً فصل نہ ہو اور جب فصل نہ ہوا مسافت نہ ہوئی حرکت کہاں سے آئے گی، یہ جو ذہن پر مستولی ہو رہا ہے کہ پھٹے گا تو ہٹے گا، یہ استیلائے وہم ہے کہ ہم نے افتراق یوں ہی ہوتے دیکھا اور یہی ہمارے خیال میں ہے اور عقل قطعاً جائز رکھتی ہے کہ دو ٹکڑے اس حالت پر پیدا ہوں جو حالت دو املس سطحوں کے وصل سے ہوتی ہے کہ ہیں دو اور فصل نام کو نہیں، انتہاءً یہ صورت واقع ہے ابتداءً کون مانع ہے۔

رابعاً **اقول** جہت کو منتہائے اشارہ حسیہ کہتے ہو اور مقعر اطلس یقیناً منتہی نہیں اشارہ قطعاً محدب تک جائے گا تو ثخن بلاشبہ تحدید میں لغو ہے، اب اجزائے ثخن میں حرکت اینیہ سے کون مانع، تو ظاہر ہوا کہ میبذی نے جو تقریر کی کہ خرق[1] حرکت مستقیمہ سے ہو تو فلک اس کا قابل نہیں اور مستدیرہ سے ہو کہ بعض جزو ایک طرف حرکت مستدیرہ کریں اور بعض دوسری طرف، یا ساکن رہیں، یہ طبعاً نہیں ہو سکتی کہ طبیعت اجزاء متحد نہ قسراً کہ فلک پر قاسر نہیں، نہ ارادۃً کہ فلک بسیط ہے، آلات مختلف نہیں رکھتا جن کے ذریعہ سے نفس فلکی بالارادہ مختلف افعال کرے۔

اقول محض نرامن بعید و دور از کار ہے۔ قطع نظر اس سے کہ اس کا ایک مقدمہ باطل جس کا بطلان بارہا ظاہر ہو چکا ہے۔ ہمارے کلام سے اصلاً مس نہیں منع مستقیمہ پر بنائے تحدید ہے اور تحدید میں ثخن لغو۔

خامساً فلک محدد ہے تو فوق و تحت کا نہ ہر جہت[2] کا، ممکن کہ جزء فلک گرد مرکز عالم

---

[1] (۱) منع مستقیمہ ممنوع (۲) اتحاد طبع ممنوع (۳) منع قاسر ممنوع (۴) بساطت فلک ممنوع (۵) آلات مختلفہ نہ ہونا ممنوع جس طرح ہمارے جوارح ہمارے نفس کے آلات ہیں یونہی فلک کے پرزے خارج حامل جوزہر مائل مدیر تدویر متمم حاوی محوی کو اک نفس فلکی کے ہونا کیا محال۔ (۶) **اقول** ایک جزء متحرک اور دوسرا ساکن تو اختلاف افعال نہ ہوا سکون فعل نہیں ۱۲۔

[2] علامہ سید شریف نے بھی حاشیہ شرح حکمۃ العین میں اسے نقل کیا اور اتنا بڑھایا کہ یہ دعوی

(باقی برصفحہ آئندہ)

www.alahazratnetwork.org

حرکت مستدیرہ کرے تو خرق ہُوا، اور تحدید جہتین میں کچھ فرق نہ آیا کہ یہ حرکت تحت و فوق میں نہیں (شرح تجرید قوشجی) اس کا جواب میر باشم وغیرہ نے حواشی میبذی میں دیا کہ دوانی نے تحقیق کیا ہے کہ جہات ستّہ سے باقی چھ جہتیں بھی انھیں فوق و تحت کی طرف راجع ہیں۔

اقول ہاں جو حرکات خطوط مستقیمہ یا منحنیہ، غیر مستدیرہ یا مستدیرہ غیر محیط مرکز عالم یا محیطہ خارجۃ المرکز پر ہوں ضرور تحت و فوق کی طرف راجع ہیں لیکن جو خطوط مستدیرہ موافقۃ المرکز پر ہوں محال ہے کہ ان کی طرف راجع ہوں ورنہ مرکز سے دائرہ تک بُعد مساوی نہ رہے گا کما لا یخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ت) بلکہ سیالکوٹی نے یوں تقریر کی کہ اینیہ نہ ہوگی مگر ایک جہت حقیقیہ سے دوسری کو کہ یا دونوں مکان طبعی ہوں گے یا دونوں قسری، یا ایک طبعی ایک قسری، بہرحال حرکت حقیقیہ سے حقیقیہ کو ہے (حاشیہ شرح مواقف)۔

اقول (۱) یہ اُسی بداہتہ کے خلاف ہے گرد مرکز عالم کسی دائرہ موافق المرکز پر حرکت کیونکر تحت سے فوق یا فوق سے تحت کو ہو سکتی ہے حالانکہ ہر وقت مرکز سے بُعد یکساں ہے۔

(۲) اگر اینیہ جہات حقیقیہ ہی میں منحصر تو زمین اگر اپنی کرویت حقیقیہ پر رہتی کوئی سیاح تمام رُوئے زمین کے ذرّے ذرّے پر سیاحت کر آنے والا کبھی خواہ کیسے ہی منحنی خطوط پر مختلف جہات میں چلتا متحرک نہ ٹھہرتا کہ اُن کو بھی جہات حقیقیہ سے اس کا فاصلہ نہ بدلا۔

(۳) جزء نار اگر کُرہ نار پر حرکت اینیہ مستدیرہ کرے طبعی سے طبعی کی طرف منتقل ہے اور حقیقیہ سے حقیقیہ کی طرف نہیں۔

(۴) جزء نار اگر محدب ہوا میں یونہی متحرک ہو قسری سے قسری کی طرف منتقل ہے اور حقیقیہ میں تبدل نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نہیں ہو سکتا کہ ہر حرکت مستقیمہ (یعنی اینیہ) جہت حقیقیہ سے جہت حقیقیہ ہی کی طرف ہو پھر فرمایا فتامل۔ اس کے بعد وہ تقریر فرمائی کہ اینیہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو۔

اقول جب تک وہ ثابت نہ ہو لے کہ اینیہ نہ ہوگی مگر تحت و فوق میں اس تقریر کا محل نہ تھا اور اس کے اثبات کی طرف کوئی راہ نہیں ۱۲ منہ غفرلہ

www.alahazratnetwork.org

سادساً **اقول** محدد کے لئے جہت درکار نہیں بلکہ اس کے اجزاء کی حرکت کے لئے، تو کیا محال ہے کہ

عـه انت تعلم ان الکلام فی الاجزاء المقداریۃ ویکفی للخرق افتراقھا وھی مؤخرۃ عن الکل فاندفع ما فی المیبذی من ان التحدید مقدم علی الاجزاء والاجزاء علی الکل فلزم تقدم التحدید علی الفلک[1] انتھی، اما زعم صدرا ان امکان الحرکۃ الاینیۃ فی جسم یتوقف علی وجود الجھۃ وتحددھا بجسم اٰخر اذ لولاھی لامتنعت الاینیۃ فیجب تقدم الجھات وتحددھا بالتحدید علی الاجزاء الاعلی حرکاتھا فقط[2] انتھی فاقول اولاً منقوص بالحرکۃ الوضعیۃ فان امکانھا فی جسم یتوقف علی وجود الاوضاع وتعینھا بجسم اٰخر اذ لولاھی وتعینھا لامتنعت الوضعیۃ فیجب تقدم الاوضاع علی جنس الاجزاء لاعلی حرکاتھا فقط وھو اشنع المحالات اذ لاوضع للاجزاء اذ ھو

تو جانتا ہے کہ گفتگو اجزائے مقداریہ میں ہے اور خرق کے لئے ان کا افتراق کافی ہے اور وہ کُل سے مؤخر ہیں، چنانچہ اس سے میبذی کے اس قول کا اندفاع ہوگیا کہ تحدید مقدم ہے اجزاء پر اور اجزاء مقدم ہیں کُل پر، تو اس طرح تحدید کا فلک پر مقدم ہونا لازم آیا انتہی۔ رہا صدرا کا زعم کہ کسی جسم میں حرکت اینیہ کا امکان، وجودِ جہت اور اس کے کسی دوسرے جسم کے ساتھ تحدد پر موقوف ہے کیونکہ اگر جہت موجود نہ ہوگی تو اینیہ ممتنع ہوگی۔ لہذا جہات اور تحدید کے ساتھ ان کے تحدد کا نفس اجزاء پر مقدم ہونا واجب ہوگا نہ کہ فقط انکی حرکات پر۔ انتہی۔ میں کہتا ہوں اوّلاً تو یہ منقوض ہے حرکتِ وضعیہ سے کہ اس کا کسی جسم میں امکان، اوضاع کے وجود اور کسی دوسرے جسم کے ساتھ ان کے تعین پر موقوف ہے اس لئے کہ اگر وہ نہ ہوں اور ان کا تعین نہ ہو تو وضعیہ ممتنع ہوگی لہذا اوضاع کی تقدیم جنسِ اجزاء پر واجب ہوگی نہ کہ فقط ان کی حرکات پر، یہ بدترین محال ہے کیونکہ اجزاء کی کوئی وضع نہیں۔ اس لئے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] المیبذی الفن الثانی فی الفلکیات فصل ان الفلک بسیط المطبع المحمدی لکھنؤ ص ۱۶۶

[2] صدرا (شرح ہدایت الحکمۃ)

www.alahazratnetwork.org

ان کے اجزاء کی حرکت کو وہی جہات درکار ہوں جن کی حد بندی خود اس کی شکل نے کی۔ توضیح اس کی یہ کہ خرق کے لئے خود فلک کا حرکت اینیہ کرنا مطلوب نہیں بلکہ اس کے بعض اجزاء کا اور تحدید صرف اس کے تشکل پر موقوف اور تشکل مساوق تعین اور تعین مساوق وجود تو وجود تک تحدید پر فقط ایک مرتبہ تقدم ہے وہ بھی ذاتی نہ زمانی اور اجزا کی حرکت اینیہ ممکن کہ ارادی ہو فلک کا نفس منطبع انھیں یہ حرکت دے جیسے تمھارے نزدیک کل کو حرکت مستدیرہ دے رہا ہے اور اس ارادہ کا لازم وجود ہونا ضرور نہیں ممکن کہ لایزال میں ہو جس طرح کل متعاقب حادث دورے نئے نئے تخیلات نفس منطبعہ سے پیدا ہو رہے ہیں۔ ممکن کہ وہ تخیل وشوق جو اجزائے مذکورہ کو حرکت اینیہ دینے پر باعث ہوا کسی دورہ خاصہ کل سے منوط ومشروط ہو جیسے ہر دورہ دورہ آئندہ کے لئے معد ہوتا ہے تو یہ تحریک نہ ہوگی، مگر حادث، اور اسے جہات وہی درکار ہوں گی جن کی حد بندی خود شکل فلک تمھارے زعم سے ازل میں کرچکی۔

سابعًا اقول بلکہ ممکن کہ یہ حرکت ارادیہ بھی وجود فلک کے ساتھ ہی ہوا اور اب بھی تحدید کو اس پر تقدم ہی رہے گا کہ یہ حرکت ارادے پر موقوف اور ارادہ شوق پر اور شوق تصور پر اور تصور وجود پر تو وجود کو حرکت پر چار مرتبے تقدم ہُوا اور تحدید پر ایک ہی مرتبہ تھا تو تحدید حرکت پر تین مرتبہ

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ)

المتبدل فی الوضعیة دون وضع الکل وثانیًا وھو الحل ان ارادالامکان الذاتی بمعنی ان الجسم فی حد ذاتہ لایاباھا فلا یجب لہ وجود الجہات بل تصورھا وان ارادالوقوعی لایجب کونہ مع الذات حتی یلزم تقدم الجہات علٰی نفس الاجزاء ۱۲ منہ غفرلہ۔

کہ وہی متبدل ہوتی ہے حرکت وضعیہ میں نہ کہ وضع کل۔ اور میں ثانیًا کہتا ہوں اور وہی حل ہے کہ امکان سے اگر اس کی مراد امکان ذاتی ہے بایں معنی کہ جسم باعتبار اپنی ذات کے اس سے انکاری نہیں ہے تو اس کے لئے وجودِ جہت واجب نہیں بلکہ تصورِ جہت واجب ہے، اور اگر اسکی مراد امکان سے امکان واقعی ہے تو اس کا ذات کے ساتھ ہونا واجب نہیں یہاں تک کہ جہات کا نفسِ اجزائ پر مقدم ہونا لازم آئے ۱۲ منہ۔ (ت)

www.alahazratnetwork.org

مقدم رہی۔

ثامناً اقول ہم ثابت کریں گے کہ بساطت فلک باطل ہے اور جب اجزاء مختلف الطبائع ہوئے تو خود کہتے ہو کہ وہ طبعاً اپنے اپنے حیز کے طالب اور اجتماع پر مقسور ہوں گے اور قسر کو دوام نہیں رفتہ رفتہ ضعیف ہو کر قوی اجزاء غالب آکر ترکیب کی گرہ کھل جائے گی اور اجزاء اپنے اپنے حیز کو جائیں گے تو یہ حرکت نہ ہو گی مگر لا یزال میں اور تحدید ازل میں ہو چکی۔ اگر کہئے حرکت کبھی ہو جب طبعی ہے اس کا اقتضا تو طبیعت میں مدد وجود سے ہو گا جس پر وجود کو ایک ہی مرتبہ تقدم ذاتی ہو گا اور اسی قدر تحدید پر تھا تو اقتضائے حرکت اغیبہ و تحدید مرتبہ واحدہ میں ہو گئے حالانکہ تحدید اس پر مقدم ہے کہ اُسے اس پر توقف ہے۔

اقول اگر نفس اقتضائے حرکت وجود جہت پر موقوف بھی ہو تو حرکت مقتضائے طبع نہیں مگر بالعرض جب حیز میں نہ ہو تو اقتضائے حرکت فقدان حیز پر موقوف اور فقدان حیز قسر پر اور قسر اقتضائے طبعی حیز پر کہ جہاں طبع نہیں قسر نہیں اور اقتضائے طبعی وجود پر، تو اقتضائے حرکت وجود سے چار مرتبہ مؤخر ہے اور تحدید ایک ہی مرتبہ، تو تحدید اقتضائے حرکت پر تین مرتبہ مقدم رہی۔ اگر کہئے نفس حیز میں فوق و تحت ملحوظ خفیف کا وہ ثقیل کا یہ۔

اقول ہر جسم کا حیز ایک ہویت رکھتا ہے جس کے سبب اس کی طرف اشارہ حسیہ اوروں سے جدا ہے وہ ہویت مقتضائے طبع ہے فوق و تحت ملحوظ نہیں اور اگر نہیں مانتے تو فلک الافلاک کا حیز طبعی بتاؤ۔ اگر کہئے وہ وضع جس سے وہ باقی اجسام سے ممتاز ہے اور وہ اس کا سب سے اوپر ہونا ہے (ہدیہ سعیدیہ)۔

اقول اب اقتضائے فوقیت مقتضے سے پہلے تحدید جہات چاہیے گا محدد محدد نہ رہا۔ اگر کہئے وہ ترتیب جس سے وہ باقی اجسام سے ممتاز ہے (جونپوری فصل شکل)۔

اقول یہ بھی اول کے قریب یا دوسرے لفظوں میں وہی ہے ترتیب ممتاز یہی ہے کہ سب سے اوپر ہے، معہذا یہ دونوں طوسی کے طور پر باطل ہیں کہ ہر ایک میں لحاظ امور خارجہ ہے تو حیز طبعی نہ ہوا۔ اگر کہئے اس کی وضع (جونپوری فصل حیز) یہ لفظ مجمل ہے وضع سے اگر وہ نسبت مراد جو اس کے اجزا کو دیگر اجسام سے ہے تو بسبب لحاظ خارج حیز طبعی نہیں، ولہذا طوسی نے اس معنی سے انکار کیا معہذا یہ وضع تو ہر وقت بدل رہی ہے اگر طبعی ہوتی نہ بدلتی کہ فلک پر قاسر نہیں مانتے۔

اقول یہی رد اُن کے طور پر صحیح ہے نہ وہ کہ طوسی نے کہا، ہم عنقریب بیان کریں گے

www.alahazratnetwork.org

کہ مقتضی بالفتح میں لحاظ خارج ہوگا ہاں یہ اعتراض کریں کہ اجزا کا لحاظ خود خارج کا لحاظ ہے جیسا کہ ابھی آتا ہے تو ضرور صحیح، اور اگر وہ نسبت جو باہم اُس کے اجزاء میں ہے اسے طوسی نے اختیار کیا اور نہ جانا کہ یہ کب لحاظ خارج ہے خارج سے فلک جسم متصل وحدانی ہے نہ اس میں اجزاء نہ اُن کے اوضاع تو طبیعت اگر اپنی حالت پر چھوڑی جائے ان میں سے کچھ نہ ہوگا جس کا اقتضا کرے۔

اقول معہذا جب اجزا متحد الطبع ہر ایک کے لئے ایک وضع کی تخصیص کا اقتضا کیا معنی وضع کے تیسرے معنی اور رہیں ایسا ہونا کہ اشارہ حسیہ ہوسکے سیالکوٹی اور ان کے اتباع رحمہ اللہ نے کہا یہ تو صورت جسمیہ کا مقتضی ہے، طبائع مختلفہ سے تعلق نہیں، تعلق نہیں رکھتا تو مراد نہیں ہوسکتا۔

اقول جسمیہ کا مقتضی مطلق اشارہ حسیہ کا صالح ہونا ہے نہ خاص اشارہ محدود کا جو بے کم و بیش یہاں تک منتہی ہے یہ وہی حیز طبعی کی تحدید ہے کہ طبیعت سے ہوئی لاجرم فلک اطلس کا حیز طبعی یہی وضع بمعنی اخیر ہے اور اُس میں فوق و تحت ملحوظ نہیں یونہی تمام اجسام کے لئے عند التحقیق ہر ایک کے لئے جو وضع خاص محدود ہے وہی اس کا حیز طبعی ہے نہ جس طرح ابن سینا نے کہا کہ یہ خاص اطلس میں ہے باقی میں حیز طبعی اُن کا مکان، مکان تو تمھارے نزدیک سطح حاوی ہے تو لحاظ خارج سے چارہ نہیں پھر طبعی کب ہوا (رحمہ اللہ)۔

اقول یہ وارد نہیں طبعی کے لئے جانب مقتضی بالکسر ہیں لحاظ خارج نہیں نہ کہ جانب مقتضی بالفتح میں ورنہ حیز خود ایک امر خارج ہے کیونکر مقتضی ہوگا، رہا یہ کہ اس پر صحیح رد کیا ہے۔

اقول ظاہر ہے کہ جسم اگر اپنی طبیعت پر چھوڑا جائے ہرگز اس کا اقتضا یہ نہ ہوگا کہ کوئی دوسرا جسم اسے حاوی ہو تو مکان کو طبعی کہنا جہل ہے بلکہ وہی وضع مذکور ہر ایک کے لئے اس کا حیز طبعی ہے۔ اگر کہئے اشارہ نہ ہوگا مگر جہت کو تو وضع بایں معنی خود محتاج جہات ہے۔

اقول ہاں مگر محتاج تحدید جہات نہیں کہ تحت نہیں تک ہے فوق آگے نہیں اور محذور تقدم تحدید میں ہے نہ تقدم نفس جہت میں، ھکذا ینبغی التحقیق واللہ تعالٰی ولی التوفیق (یونہی تحقیق چاہئے اور اللہ تعالٰی ہی توفیق کا مالک ہے۔

تاسعًا اقول یہاں سے ایک اور رد واضح ہوا حرکت کی جہت، چاہئے کہ مبدء و منتہی کی طرف اشارہ جدا ہو تحدید کی حاجت نہیں اور نفس جہد کی حاجت خود محدد کو ہے کہ بے اس کے اُس کا حیز طبعی

www.alahazratnetwork.org

نامتصور سرے سے شبہ کا مبنی ہی اُڑ گیا۔

عاشرًا اقول سب جانے دو فلک بسیط ہی سہی اور حرکت کے لئے تحدید کی حاجت اور یہ حرکت اجزا نہ طبعیہ نہ ارادیہ، پھر قاسر سے کون مانع ہے۔ ہم روشن کر چکے کہ فلک پر قاسر جائز، اب اس کی تحدید کی ہوئی جہات میں قاسر کا اس کے اجزا کو حرکت دینا کیا محال ہے۔

تنبیہ ہم نے حرکت اجزا ارادیہ طبعیہ قسریہ ہر طرح کی لی ان میں جائز کہ نیچے ہی کے اجزا حیز غریب میں ہوں یا انھیں سے ارادہ متعلق ہو کہ خود مرجح ہے یا کوئی وجہ ترجیح کیا قاسر انھیں پر قسر کرے خواہ ارادۃً، یا یوں کہ مثلاً بوجہ قرب انھیں پر اثر قسر پہنچے، ان سب صورتوں میں اوپر کے اجزا کہ حافظ محدب ہیں برقرار رہیں گے اور ممکن کہ وہ بھی تخلخل و تکاثف سے حرکت اینیہ کریں یا اُن کا کوئی حصہ کٹ کر نیچے آئے اور معاً دوسرا جسم پیدا ہو کر اس کی جگہ بھر دے یا جوشش دیگ کی طرح اوپر کے اجزا نیچے نیچے کے اوپر جایا کریں۔ ان میں سب کو حرکت اینیہ ہوگی اور جملہ صورمیں تحدید جہت میں خلل نہ آئے گا۔ الحمد للہ تلك عشرۃ کاملۃ (الحمد للہ یہ پُوری دس ہوئیں۔ ت) فلک اعلیٰ پر تھا، اب ایک باقی افلاک پر بھی سُن لیجئے۔

حادی عشر تحدید کا قصہ فلک اطلس میں تھا باقی آٹھ پر خرق سے کیا مانع اور معراج مبارک میں انھیں سات آٹھ کا خرق درکار نہ کہ تاسع کا جسے تم عرش اعظم سمجھتے ہو، اس پر فلسفی نے کہا کہ ہر فلک میں مبدء میل مستدیر ہے تو مبدء میل مستقیم نہیں کہ اجتماع محال اور فلک پر قسر محال تو میل مستقیم محال تو حرکت مستقیمہ محال تو خرق محال۔ یہ انھیں مقدمات باطلہ اور ان کی امثال ہوساتِ عاطلہ پر مبنی ہے؛

اولًا اقول حرکتِ مستدیرہ کہ مرصاد ہے حرکت کواکب ہے عنقریب آتا ہے کہ کسی فلک کے لئے حرکت درکنار اس کی صلاحیت ثابت نہیں تو مبدء میل مستدیر کہاں سے آئے گا۔

ثانیًا اقول بلکہ ہم ثابت کریں گے کہ اصولِ فلسفہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ بلکہ مطلقًا حرکت محال۔

ثالثًا اقول ہم ثابت کر چکے کہ فلک میں مبدء میل مستقیم ہے۔

رابعًا اجتماع میلین کیا محال مثلاً بنگو اور پہیے کی حرکت میں دونوں ہیں (مواقف)

www.alahazratnetwork.org

اس پر عبدالحکیم نے کہا کہ حرکتِ مستدیرہ اصطلاح میں وہ ہے کہ حیز سے باہر نہ کرے یہ دحرجہ میں کہاں (حاشیہ شرح مواقف)۔

اقول (۱) یہ عجیب جواب ہے جب مستدیرہ کے معنیٰ یہ لے لئے تو اس مستقیمہ سے امتناع اجتماع بدیہی ہوگیا فلسفی کہ خود مسئلے کو نظری مان رہا اور جسم مرکب میں اجتماع میلین کے امتناع میں خود فلسفہ مضطرب ہو رہا ہے اس کا کیا محل رہا۔

(۲) کلام اجتماع دو مبدءِ میل میں ہے نہ بالفعل اجتماع میلین میں حرکت مستدیرہ محض وضعیہ ہونا کیا اس کے منافی کہ اس میں مبدءِ میل مستقیم بھی ہو حیز میں حرکت مستدیرہ کرے اور بفرض خروج مستدعی عود یہی مبدءِ میل مستقیم ہے تو سندِ غیر مساوی پر کلام کو جواب سمجھنا قانون مناظرہ سے خروج ہے، فلسفی مقدمۂ ممنوعہ کا ثبوت دیتا ہے کہ میل مستقیم خطِ مستقیم پر لے جانا چاہتا ہے اور مستدیر اس سے پھیرتا ہے تو دونوں متنافی ہیں، اور محال ہے کہ بسیط میں دو متنافیوں کا اقتضا ہو اس پر صریح رَد ہے کہ دو شرط سے دو متنافی کا اقتضا کیا محال ہے مثلاً حیز میں ہو تو وضعیہ چاہے اور باہر ہو تو اینیہ۔

جونپوری نے کہا دو متنافی اگر باختلاف احوال ایک غایت طبعیہ تک موصول ہوں تو دونوں بالعرض مقتضائے طبع ہو سکتے ہیں جیسے حیز سے باہر حرکت اور اندر سکون کہ دونوں سے مطلوب حیز طبعی ہے میل مستقیم و مستدیر ایسے نہیں اس کی غایت حیز ہے اور اس کی نہیں کہ یہ اس تک موصل نہیں معہذا اگر اس کی غایت یہی استدارہ نہ رہے۔ اور جب یہ متنافیوں کی دو غایتیں ہوں تو اگر وہ غایتیں بھی متنافی ہوں تو طبیعت واحدہ مقتضی متنافیین نہیں ہو سکتی اور نہ ہوں تو طبیعت دونوں کو معًا چاہے گی تو ان تک موصل یعنی دونوں میل متنافی جمع ہو جائیں گے۔

اقول (۱) جب دونوں اقتضا منوط بشروط اور شرطین متنافی تو ان کا اجتماع کیونکر

عہ بعض نے حواشی میبذی میں اور اونچی آن لی کر اس کا مبنیٰ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد (واحد سے نہیں صادر ہوتا مگر واحد ہے) طبیعت واحدہ دو چیزوں کا اقتضا کیونکر کرے **اقول** حیز، شکل، مقدار طبعی، کیفیات جیسے زمین میں برودت یبوست۔ بس ان میں سے ایک اختیار کرلو کہ وہ طبعی ہے باقی سب غیر طبعی، فلسفی ایسے بھی ہوتے ہیں ۱۲ منہ غفرلہ

لہ شرح المقاصد المبحث الرابع دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/ ۱۹۱

بلد خاص

www.alahazratnetwork.org

ہوسکتا ہے، اقتضا میں دخل شرط مقتضٰی کے طبع ہونے کا مانع نہیں کہ شرط نہ مقتضی ہے نہ جزء مقتضی جیسے خود میل مستقیم کہ بالاتفاق بخروج عن الحیز ہے اور بالاتفاق طبعی ہے، اور اگر تم یہ اصطلاح گھڑو کہ طبعی وہی ہے کہ جو نفس طبیعت من حیث ھی ھی کا مقتضی ہو تو یہ مسئلہ جس لئے تم نے اُچھالا ہے کہ فلک پر میل مستقیم اور عناصر پر مستدیر منع کرو جیسا کہ جونپوری نے اس کے متصل فصل میں کیا وہ وہیں باطل ہو جائے گا۔ فلک وعناصر میں ثابت ہوا تو اتنا کہ میل کا اقتضا ہے یہ کہ خالص نفس طباع سے ہے جس میں کسی امر زائد کی اصلاً مداخلت نہیں۔ اس پر کیا دلیل غایت عدم ثبوت ہے نہ کہ ثبوت عدم۔

(۲) ہم وہ غایتیں لیتے ہیں کہ خود متنافی نہیں اور ان میں ایک کا منوط بشرط ہونا بدیہی اور تمہیں بھی تسلیم، اور دوسری بلاشرط اور دونوں میل اس حد تک موصل، کیا محال ہے کہ طبیعت تبدل وضع چاہے اور حیز کو تو چاہا ہی ہے اب اگر حیز سے باہر ہو حیز تک حرکت مستقیمہ کرے گا۔ دونوں غایتیں اسی حرکت سے حاصل ہوں گی حیز تک وصول یہی اور اوضاع کا تبدل یہی جب حیز میں پہنچا میل مستقیم ختم ہو جائے گا کہ اس کی غایت حاصل ہو گئی اب میل مستدیر شروع ہوگا کہ یہاں دوسری غایت یعنی تبدل اوضاع اسی سے ممکن تو حیز سے باہر مستقیمہ کرے گا اور حیز کے اندر مستدیرہ اور دونوں کا مبدء طبیعت واحدہ۔

خامسًا اوپر کتنے وجوہ سے روشن ہو چکا کہ خرق حرکت مستقیمہ پر موقوف نہیں غرض دلیل ذلیل کا ایک حرف بھی صحیح نہیں۔

سادسًا ارصاد نے اگر بتایا تو اتنا کہ فلک میں میل مستدیر ہے نہ یہ کہ ہمیشہ رہے گا نہ اس کے دوام پر دلیل تمام، تو کیا محال ہے کہ میل مستدیر منقطع ہو کر میل مستقیم حادث ہو، اب تو اجتماع متنافیین نہ ہوگا (شرح مقاصد)۔ ناتمامی دلیل دوام کا بیان عنقریب آتا ہے اِن شاء اللہ تعالٰی۔

سابعًا اقول سب سے لطیف تر یہ کہ دلیل جمیع مقدمات صحیح مان لیں جب بھی اُسے مدعا سے اصلاً مس نہیں نہ آئندہ بلکہ اس وقت خواہ کسی وقت خرق افلاک کی نافی نہیں، متفلسفہ کی نری عیاری ہے، وجہ سُنئے۔ دلیل اگر بتائے گی تو صرف اتنا کہ دو میل طبعی جمع نہیں ہوسکتے اور براہِ چالاکی دعوٰی عام کیا کہ طباعی نہیں ہوسکتے جس میں طبعی وارادی دونوں آجائیں کہ فلک کی بگڑی بنائیں، مگر یہ ظلم شدید یا جہل بعید ہے ایک طبعی ایک ارادی ہو تو اصلاً تنافی نہ اُن کا اجتماع دشوار، خود جونپوری نے میل مستقیم طبعی کے ساتھ میل مستدیر ارادی جائز رکھا ہے جیسے حیوان کہ قصدًا گھومے، فلک میں

www.alahazratnetwork.org

بعینہ یہی صورت ہے کہ اس کا گھومنا قصداً مانتے ہو طبیعت میں میل مستقیم ہونے سے کون مانع۔
یہ ہیں ان کے مزخرفات جن کو جونپوری دلائل حقہ قطعیہ واجب الاذعان کہتا ہے،
زُیِّنَ لَہٗ سُوْءُ عَمَلِہٖ وَاتَّبَعُوْٓا اَھْوَآءَھُمْ[1]۔ اس کے بُرے عمل اُسے بھلے دکھائے گئے اور وہ اپنی خواہشوں کے پیچھے چلے۔ (ت)

ان سات اور ان گیارہ جملہ اٹھارہ وجوہ نے بحمدہٖ تعالٰی روشن کردیا کہ خود فلک الافلاک اور جملہ افلاک کا خرق والتیام یقیناً جائز۔ اتنا عقلاً ہے اور سمعاً، تو بالیقین خرق سماوات قطعاً واقع جس پر ایمان فرض۔

وللہ الحجۃ السامیۃ وخسر ھنالک المبطلون، وقیل بعداً للقوم الظّٰلمین، والحمد للہ رب العٰلمین۔
اور اللہ ہی کے لئے بلند حجت ہے، وہاں باطل والے خسارے میں ہوں گے۔ اور فرمایا گیا دُور ہوں ظالم لوگ۔ اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔ (ت)

اس ضروری مسئلہ دینی پر کلام بحمداللہ تعالٰی ہماری کتاب کے خواص سے ہے اور ایک یہی کیا بفضلہ تعالٰی اس ساری کتاب میں معدود مباحث کے سوا عام ابحاث وہی ہیں کہ فیض قدیر سے قلب فقیر پر فائز ہوئی ہیں۔ اور ایک یہی کتاب نہیں، بعونہٖ عزوجل فقیر کی عامہ تصنیفات افکار تازہ سے مملو ہوتی ہیں حتی کہ فقہ میں جہاں مقلدین کو ابدائے احکام میں مجال دم زدن نہیں۔

تحدثا بنعمۃ اللہ واللہ ذوالفضل العظیم رب انعمت فزد یاواحد یاماجد لاتزل
اللہ تعالٰی کی نعمت کا ذکر کرتے ہوئے، اور اللہ بڑے فضل والا ہے۔ اے میرے پروردگار! تُو نے انعام فرمایا ہے تُو اس میں اضافہ فرما۔

عہ صدقت یا سیدی لاریب فیہ اذکان فضل اللہ علیک عظیما فاسئلک من زکوتہ حظا یسیرا ۱۲

بملازماں سلطاں کہ رساند ایں دعا را
کہ بشکر بادشاہی بنواز ایں گدا را
الجیلانی

---

[1] القرآن الکریم ۴۷/ ۱۴

www.alahazratnetwork.org

عن نعمة انعمتها علی وصل و سلم علی نعمتك الکبرٰی و رحمتك المھداۃ و فضلك العظیم و علٰی اٰلہ وصحبہ و امتہ و حزبہ اجمعین اٰمین ، والحمد للہ رب العٰلمین۔

اے واحد اے بزرگی والے! جو نعمت تُو نے مجھے عطا فرمائی ہے وُہ مجھ سے زائل نہ فرما، اور درود وسلام نازل فرما اپنی سب سے بڑی نعمت، اپنی بڑھی ہوئی رحمت اور اپنے فضلِ عظیم پر اور آپ کی آل، آپ کے اصحاب اور آپ کی تمام اُمت پر۔ آمین! اور سب تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔(ت)

مقام ہفدہم

بسیط نہیں، فلسفی یہاں چار شبہے رکھتا ہے جن کا حاصل ذوہی ہے۔

شبہہ ۱: اگر اجزائے مختلف الطبائع سے مرکب ہو تو ہر جز اپنے حیز کا طالب ہوگا تو اجزا پر حرکتِ مستقیمہ جائز ہوگی جو فلک میں محال ہے، یہ ہے وہ جسے بہت طویل کہا تھا۔ ہم نے ایک سطر میں تلخیص کی اور اس کے کافی ووافی رد مقام ۶ و ۱۲ میں سُن چکے۔

شبہہ ۲: اجزا بعض یا کُل اپنے حیز سے جُدا ہوں گے کہ دو طبیعتوں کا ایک حیز نہیں ہوسکتا تو جو غیر حیز میں ہے قسرًا ہے اور قسر کو دوام نہیں۔ مقاومت طبع سے سُست ہوتا جائے گا اور بالآخر طبیعت غالب آئے گی اور گرہ کھل جائے گی تو فلک بکھر جائے گا اور حرکت باطل ہوجائے گی تو زمانہ منقطع ہوجائے گا کہ اُسی کی مقدار تھا حالانکہ زمانہ سرمدی ہے۔

اوّلاً بارہا سُن چکے کہ قسر کا وجوب انقطاع ممنوع۔

ثانیاً عنقریب آتا ہے کہ زمانہ مقدار حرکت فلکیہ بلکہ اصلاً کسی حرکت کی مقدار نہیں۔

ثالثاً یہ بھی کہ زمانہ سرے سے موجود ہی نہیں انقطاع و دوام کیسا۔

رابعاً یہ بھی کہ زمانہ موجود بھی ہو تو اُس کا انقطاع جائز۔

شبہہ ۳: جن اجزا سے فلک مرکب ہو اُن کی انتہا بسائط پر ضرور، ہر بسیط اگر اپنی شکل طبعی پر ہو تو کُرہ ہوگا کہ بسیط کی یہی شکل طبعی ہے اور متعدد کُرے مل کر ایک سطح کُروی نہیں بن سکتی (کہ ہر دو کا تماس نہ ہوگا مگر ایک نقطے پر باقی بیچ میں فرجہ رہے گا) ورنہ جو شکل غیر طبعی پر ہوں اُن کا طبعی کی طرف عود جائز ہوگا تو حرکت مستقیمہ جائز ہوئی (جونپوری)۔

www.alahazratnetwork.org

اقول یہ وہی شُبہ اولیٰ ہے اور انھیں ردود سے مردود۔ فرق اتنا کردیا ہے کہ وہاں حیز پر کلام تھا یہاں شکل پر۔

شبہ ۴: وہ بسائط جن سے فلک کا ترکب ہو طبیعت واحدہ پر ہوں گے یا مختلف۔ بر تقدیر اول ایک طبیعت کے متعدد فرد یونہی ہوتے ہیں کہ ہیولی میں انفصال ہو کر ایک حصہ اس فرد کے لئے ہو ایک اس کے لئے، اور مادہ قابلِ انفصال نہیں ہوتا جب تک کوئی صورت نہ پہنچے، وہ صورت اگر یہی تھی جو اب ہے تو قابلِ خرق ہوئی اور دوسری تھی تو کون وفساد ہوا اور فلک پر دونوں محال، بر تقدیر ثانی ہر بسیط اگر اپنے حیز طبعی میں ہو تو محیط کی جہتیں مختلف ہوجائیں گی کہ ان میں ایک سے قریب ایک حیز کا حیز طبعی ہو دوسری سے دوسرے کا، تو وہ جہات اس جسم سے پہلے تحدید پاچکیں فلک محدود نہ ہوا (جونپوری)۔

اقول اولاً فلک پر خرق جائز مگر اشربوا فی قلوبھم العجل[1] (ان کے دلوں میں بچھڑا رچ رہا تھا۔ ت)

ثانیاً کون وفساد کا امتناع حرکت مستقیمہ پر مبنی اور وہ باطل۔

ثالثاً فلک کا محدد ہونا مردود۔

رابعاً شق ثانی میں یہ شق چھوڑ دی کہ بعض غیر طبعی میں ہوں اور اس کے لئے پھر اُسی شُبہ اولیٰ کی طرف رجوع ضرور ہوگی جس طرح وہاں یہ شق متروک تھی کہ سب اپنے اپنے حیز طبعی میں ہوں جس کے لئے اسی شُبہ چہارم کی طرف رجوع ہوئی تو دونوں مل کر شُبہ واحدہ ہیں کلام یہاں طویل ہے مگر خیر الکلام ماقلّ و دلّ (بہترین کلام وہ ہے جو مختصر اور جامع ہو۔ ت)

اقول یہ تو ان کے شبہات تھے، اب ہم اصولِ فلسفہ پر حجت قطعیہ پیش کریں کہ بساطت فلک محال۔ فلک اگر بسیط ہو تو اُس کا سکون محال ہو کہ اجزاء متفق الطبع ہیں۔ ہر جُز کو سب اوضاع سے نسبت یکساں تو ایک پر قرار ترجیح بلامرجح۔ نیز حرکت محال ہو کہ حرکت اینیہ ہوگی یا وضعیہ فلک پر اینیہ محال، اور وضعیہ کے لئے تعیین قطبین درکار، اور سب اجزاء صالح قطبیت، تو سب کو چھوڑ کر دو کی تخصیص ترجیح بلامرجح، اور جب بر بنائے بساطت سکون و حرکت دونوں محال اور جسم کا اُن سے خلو محال تو بساطت محال۔

---

[1] القرآن الکریم ۲/ ۹۳

www.alahazratnetwork.org

مقام ہیجدہم

فلک کا قابل حرکت مستدیرہ ہونا ثابت نہیں۔ فلسفی اس کا یہ ثبوت دیتا ہے کہ فلک میں جتنے اجزا فرض کرو متحد الطبع ہوں گے کہ وہ بسیط ہے تو کسی جُزء کے لئے کوئی وضع معین لازم نہیں تمام اوضاع سے اُسے یکساں نسبت، تو ہر جُزء پر ایک وضع سے دوسری کی طرف انتقال جائز اور یہ یہاں حرکت مستقیمہ سے نہ ہوگا کہ فلک پر اینیہ جائز نہیں، لاجرم مستدیرہ سے ہوگا، تو ثابت ہوا کہ فلک قابل حرکت مستدیرہ ہے، اور ثابت ہوا کہ اس میں مبدء میل مستدیر ہے کہ جوازِ تبدیل خود اس کی ذات سے ناشی ہے۔ لہذا خارج سے ہو تو قسر ہو اور قسر بے میل طبعی ناممکن اور فلک میں میل طبعی نہیں تو قسر محال تو قابلِ استدارہ نہ رہے گا کہ حرکت بے میل ناممکن، لاجرم اس میں مبدء میل مستدیر ہے۔

(رَد) یہ سب زخرف ہے۔

اوّلاً فلک بسیط نہیں (مواقف)۔

ثانیاً اقول امتناع اینیہ بربنائے تحدید ہے اور تحدید ثابت نہیں۔

ثالثاً اقول ہم ثابت کرچکے کہ اس میں مبدء میل مستقیم ہے

رابعاً اقول ہم باطل کرچکے کہ قسر بے میل طبعی نہیں۔

خامساً عنقریب آتا ہے کہ یہی دلیل فلک کی حرکت مستدیرہ محال کر رہی ہے نہ کہ قابلیت

عہ **اقول** یہ جملہ دلیل میں اپنی طرف سے زائد کیا ہے اور اس میں علامہ خواجہ زادہ کے اُس ایراد کا جواب ہے کہ تبدیل وضع کے لئے فلک ہی کی حرکت کیا ضرور، دوسرا جسم جس کے اعتبار سے اوضاع لی جائیں اس کی حرکت بھی تبدیل اوضاع کردے گی۔ علامہ کا دوسرا ایراد یہ ہے کہ ممکن کہ بعض اجزاء کو ایک جُداگانہ صورت نوعیہ ملے جو اس وضع خاص کا اقتضاء کرے۔

اقول یہ دو باتوں پر مبنی، ایک یہ کہ یا تو فلک بسیط نہ ہو یا افاضہ صورت استعداد مادہ پر موقوف نہ ہو کہ فاعل مختار ہے، دوسرے یہ کہ فلک میں قسر جائز ہو کہ جب بعض کی صورت نوعیہ مُحِل کو حرکت سے مانع ہوئی تو باقی اجزاء مقسور ہوئے اور ان میں سے ہر بات خود ہی ان کی دلیل کی ہادم ہے تو اس اضافہ لفاضہ کی حاجت نہیں اور اگر اُن کے اصول پر کلام مبنی ہو تو نہ خاک پر قسر جائز نہ بسیط کے مادہ پر اختلاف صور ممکن نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

www.alahazratnetwork.org

ثابت کرے (مواقف)۔

سادسًا امکان انتقال کو امکان مبدء میل درکار نہ کہ اُس کا وجود بالفعل (سید شریف و خواجہ زادہ) اس پر سیالکوٹی نے اعتراض کیا کہ مبدء میل بالفعل نہ ہو تو نظر بذات جسم حرکت محال ہو کہ جس میں میل طبعی نہیں قاسر سے قبول حرکت نہ کرے گا حالانکہ اُس کا امکان ثابت ہوچکا۔

اقول اس مبنی کے بطلان سے قطع نظر امتناع للذات اور امتناع لعدم الشرط میں فرق نہ کیا نفس ذات کو حرکت سے ابا نہیں کہ امتناع ذاتی ہو، بالفعل امتناع اس لئے ہے کہ علت حرکت یعنی میل موجود نہیں، مگر ذات کو اس کے حدوث سے منافات بھی نہیں تو حرکت سے ابا کب ہوا۔ بالجملہ سلب امکان للذات میں لام تعلیل پر دو احتمال ہیں:

اوّل للذات متعلق سلب ہو یہ امتناع ذاتی ہے، اور یہ یہاں نہیں۔

دوم متعلق امکان ہو یعنی نفس ذات اُس کے لئے کافی ہو اور کسی شے کی حاجت نہ ہو۔ یہ ضرور یہاں مسلوب ہے اور منافی قابلیت نہیں وبعبارۃ اُخرٰی امکان للذات ہی کے دو معنی ہیں، لام تخصیص کا ہو یا تعلیل کا، اوّل امکان ذاتی ہے وہ ضرور ہے اور محتاج وجود مبدء نہیں۔ دوم امکان وقوع بوجہ نفس ذات ہے، یہ بے میل نہیں اور امکان ذاتی کا منافی نہیں۔

سابعًا بنظر طبیعت سب اوضاع سے اجزاء کی تساوی نسبت بنظر خصوص جز تساوی کو مستلزم نہیں ممکن کہ خاص اس جز کو خاص اس وضع سے مناسبت ہو تو اُس کے لئے یہی وضع واجب ہو (سیالکوٹی)۔

اقول یہ محل نظر ہے جزیت بے وجود خارجی معدوم ہے اور معدوم میں اقتضا نہیں، فتأمل (پس غور کیجئے)۔ بہرحال چھ وجوہ سابقہ رد کے لئے وافی ووافر ہیں۔

مقام نوزدہم

فلک کی حرکت ثابت نہیں۔ ریاضیوں نے کواکب کی نو حرکاتِ مختلفہ دیکھیں۔ ایک سب سے تیز حرکت یومیہ جس میں سب شریک ہیں۔ اور ایک سب سے سُست حرکت ثوابت اور ساتوں سیاروں کی۔

اقول اور اتنا طبعیات سے لیا کہ افلاک پر خرق محال لاجرم افلاک کو متحرک بالذات مانا۔ اور کواکب کو بالفرض اور اسی انتظام کے لئے وہ حوامل ومتممات وتداویر وجوزہرہ مائل وتدویر وغیرہا کے

www.alahazratnetwork.org

محتاج ہوئے مگر فلک الافلاک زبردستی مان لیا بلکہ فلک ثامن بھی۔ علامہ قطب الدین شیرازی نے کیا خوب کہا کہ نو حرکتوں کو نو فلک کیا ضرور ہوسکتا ہے کہ ثوابت ممثل فلک زحل میں ہوں اُس کی حرکت خاصہ سے متحرک اور ساتوں افلاک کے ساتھ ایک نفس متعلق کہ انہیں حرکت یومیہ دے، یعنی تو آسمان سات ہی رہیں گے جیسا کہ اُن کے خالق کا ارشاد ہے۔

اقول بلکہ یوں کہتا تھا کہ نفس فلک زحل باقی کے قسر پر قادر ہو جس طرح نفس انسانی قسر احجار پر تو فلک زحل کی حرکت ارادی ہوتی باقی کی قسری، یہ اس لئے کہ ایک نفس دو جسموں سے متعلق نہیں ہوتا جیسے دو نفس ایک جسم سے طبعی اپنی طبیعات پر چلے اور اتنا ریاضیوں سے لیا کہ نو فلک ہیں اور ان کی حرکت کے ثبوت میں تین شبہے پیش کئے:

شبہہ ۱: مقام سابق میں فلسفی کی دلیل گزری کہ افلاک میں مبدء میل مستدیر ہے تو ضرور میل مستدیر ہے تو ضرور متحرک بالاستدارہ ہے کہ وجود مؤثر کے وقت وجود اثر واجب ہے، اس کے مفصل رد ابھی اور مقام اول سوال سوم میں گزرے۔

شبہہ ۲: جب ہر جز کو سب اوضاع سے نسبت مساوی تو یا جز کسی وضع پر نہ ہوگا یا ایک ہی پر ہوگا یا سب پر معاً ہوگا یا بدل بدل کر اول وثالث بداہۃً محال ہیں اور ثانی ترجیح بلا مرجح، لاجرم رابع لازم اور یہی حرکت مستدیرہ ہے مواقف وشرح میں اس پر دو وجہ سے رد فرمایا:

اولاً اس کا مبنٰی بساطت فلک ہے اور وہ محدد[عہ] کے سوا اور افلاک کے لئے ثابت نہیں۔

اقول حاشا اس کے لئے بھی نہیں جس کی تفصیل سُن چکے۔

ثانیاً بساطت اگر سب میں مسلّم ہو تو وہ مقتضی حرکت نہیں بلکہ مانع حرکت ہے کہ قطبین کی تعیین جہت کی تعیین قدر حرکت کی تعیین ضروری ہوگی اور وہ ہر ایک بیشمار طور پر ممکن تو ایک کی تخصیص ترجیح بلا مرجح ہے اسی پر طوسی کا وہ جواب تھا جس کی سرکوبی سوال سوم میں گذری۔

ثالثاً اقول دلیل چاروں کُرہ عناصر سے منقوض وہ بھی بسیط ہیں تو واجب کہ سب ہمیشہ حرکت مستدیرہ کریں۔

رابعاً اقول کیوں نہیں جائز کہ مقتضائے طبیعت فلک سکون ہو تو خصوص وضع نہ تخصیص وضع ہے نہ ترجیح بلا مرجح، اس کا بیان مقام ۸ میں گذرا۔

[عہ] علامہ خواجہ زادہ نے تہافت الفلاسفہ میں بھی یونہی استثنا کیا ۱۲ منہ غفرلہ المولٰی سبحٰنہ وتعالٰی

www.alahazratnetwork.org

خامسًا اقول بلکہ سکون میں بلا وجہِ التزام وضع کی کوئی وجہ ہی نہیں۔ وضع وہ لیتے ہو جو فلک کے لئے ہے تو اس کا التزام ضروری ہے کہ وہی اس کا حیز طبعی ہے جیسا کہ مقام ۱۴ میں ہم نے مبرہن کیا، یا وہ اوضاع جو اجزا کو ہیں تو خارج میں کہاں[علہ] اجزاء اور کہاں اوضاع، یہ تو محض ذہنی انتزاع اگر اس سے یہی ترجیح بلا مرجح واقع میں لازم آتی اور اس کا دفع ضروری ہے تو باہر ہی اُن کے اوضاع کیوں لو آپس میں بھی تو وضعیں ہوں گی ایک[علہ] جز دوسرے سے گرہ بھر دور ہے، تیسرے سے گز بھر، چوتھے سے لاکھ میل۔ یہ سب ترجیح بلا مرجح ہیں، تو نہ صرف دورہ بلکہ واجب ہے کہ فلک کے تمام اجزا میں تلاطم ہوتا ہمیشہ یہ اجزا اُن کی جگہ جاتے وہ ان کی جگہ آتے، سارے جسم کی بناوٹ ہر وقت تہ و بالا ہوتی رہتی۔ اچھا خرق محال مانا تھا کہ ذرہ ذرہ پاش پاش کر دیا اور اب بھی نجات نہیں، جتنے تجزیے ممکن تھے سب ہوئے تھے تو جزء لایتجزی لازم، اور اگر ہنوز ہر جزء کا تجزیہ ممکن تھا جیسا تمہارا مذہب ہے تو اس جزء کے اجزاء کی باہم اوضاع کب بدلیں۔ پھر ترجیح بلا مرجح رہی واجب کہ ہر جزء کے ریزے ریزے بھی جگہیں بدلتے اور اب ان ریزوں پر بھی کلام ہوگا اور کبھی منتہی نہ ہوگا تو ترجیح بلا مرجح سے کبھی نجات نہیں، ہاں ایک ہی جائے پناہ ہے کہ فاعل عزوجل کو مختار مانو اور اس کے مانتے ہی تمہاری دلیل رأسًا منہدم، ہم شقِ دوم اختیار کریں گے اور ترجیح بلا مرجح نہیں بلکہ مرجح ارادہ فاعل جل وعلا ہے جس وضع پر اُس نے بنا دیا اسی پر بنا، پھر حرکت کس لئے۔ اگر کہئے ترجیح بلا مرجح حفظ اوضاع بیرونی میں ہے نہ اندرونی میں کہ فلک میں صورت نوعیہ حافظ اتصال ہے اور مانع استدارہ نہیں۔

اقول خاص فلک میں حافظ اتصال ہے تو اُس کا حاصل وہی امتناعِ خرق کہ باطل ہو چکا اور مطلقًا تو صریح باطل آب و ہوا میں کیا صورت نوعیہ نہیں، پھر کس قدر جلد اُن کے اجزا متفرق ہو جاتے ہیں۔ اگر کہئے امتناع خرق وہ باطل ہوا کہ جہت امتناع حرکت مستقیمہ سے ہو کیوں نہیں ممکن کہ باوصف امکان مستقیمہ خود صورت نوعیہ آبیِ تفرق ہو تو اس کی جہت سے خرق محال ہوگا۔

اقول سب ایرادوں سے قطع نظر یونہی کیوں نہیں ممکن کہ خود صورت نوعیہ آبیِ استدارہ ہو تو اوضاع بیرونی کا دوام اسی جہت سے ہوگا۔ اگر کہئے ہم امتناع خرق سے درگزرے اب کیوں نہیں ممکن کہ فلک میں صلابت ہو کہ تفرق

علہ **اقول** یہاں وہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا جو ہم نے مقام ۹ میں کہا کہ منشا کا وجود بیرونی و اندرونی سب نسبتوں کے لئے ہے ۱۲ منہ غفرلہ

علہ تنبیہ: **اقول** یہاں کلام بقائے شکل میں ہے نہ نفس تشکل میں کہ شکل بننے میں یہ جز یہاں اور وہ وہاں کیوں ہوا تو متشدق کا یہ شقشقہ کہ اجزاء تو بعد تشکل ہوں گے یہاں ناشی نہیں ۱۲ منہ غفرلہ

www.alahazratnetwork.org

اجزا دشوار ہو ترجیح حفظ اوضاع اندرونی کو اسی قدر بس ہے امتناع تفرق کی حاجت نہیں۔

اقول علی التسلیم جب امتناع خرق جا کر صلابت ممکن تو حرکت مستقیمہ ممکن ہوئی کہ محال ہوتی تو خرق محال ہوتا اور جب حرکت مستقیمہ ممکن تو کیوں نہیں ممکن کہ فلک میں ثقل شدید ہو کہ اُسے مطلقاً ہلنے نہ دے حفظ اوضاع اندرونی کہ مرجح صلابت ہوئی حفظ اوضاع بیرونی کا مرجح ثقل ہو تو شبہہ کی شق ثانی مختار رہی اور ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئی بہرحال استدارہ ناثابت رہا۔

سادساً اقول تم پر مصیبت یہ ہے کہ حرکت مستدیرہ کرکے بھی سب اوضاع پر علٰی سبیل البدلیۃ بھی نہ آسکے گا۔ ظاہر ہے کہ ان قطبوں کے سوا اور اقطاب پر متحرک ہو تو اور اوضاع بدلیں گی اور اقطاب غیر متناہی تو غیر متناہی اقسام تبدیل باقی رہ گئیں۔ اگر کہئے مقصود اس قدر ہے کہ ایک وضع کا التزام نہ رہے کہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے اور جب ایک محور پر ہمیشہ متحرک ہے ہر وقت وضعیں بدل رہی ہیں گو استیعاب اوضاع نہ ہو۔

اقول اولاً یہ جواب کیا ہوا التزام وضع سے فرار تو اس لئے تھا کہ ترجیح بلا مرجح نہ ہو وہ اب بھی حاصل کہ ایک وضع کا التزام نہ سہی غیر متناہی وجوہ تبدیل سے ایک ہی وجہ کا التزام تو ہے۔

ثانیاً اگر صرف اتنے میں کام چل جاتا ہے کہ وضع واحد کا التزام نہ رہے تو حرکت مستدیرہ کیا ضرور ہر وقت ایک خفیف ہلتا رہنا کافی، اگرچہ ایک ہی بال برابر کہ وضع ہر وقت یونہی بدلے گی۔

سابعاً اقول سب جانے دو وضع واحد پر رہنا اُس وقت ترجیح بلا مرجح ہے کہ انتقال سے کوئی مانع نہ ہو اور عدم مانع ممنوع۔

ثامناً تا عاشراً بلکہ تین مانع موجود ہیں کہ قدر و جہت و محور کسی کی تعیین نہیں ہوسکتی رب انعمت علیّ فزد (اے میرے پروردگار! تُو نے مجھ پر انعام فرمایا ہے اس میں اضافہ فرما۔ ت)

شبہہ ۳: جب خود فلک میں مبدء میل مستدیر ہے تو اُس میں اس سے منع ہوگا نہیں ہوسکتا کہ طالب بھی ہو اور مانع بھی نہ خارج سے ممانعت ہوگی کہ حرکت مستدیرہ سے مانع نہیں مگر میل مستقیم اور فلک میں نہیں، لاجرم میل موجود ہوگا اور وہ موجب حرکت۔ یہ شبہہ اولٰی کے چاک کا رفو ہے وہاں نفس وجود مبدء کو موجب وجود میل ٹھہرا دیا تھا اور اس سے ذہول کہ مانع بھی کوئی چیز ہے یہاں اس کا شعور ہو کر عدم مانع کا شاخسانہ بڑھایا اور اب بھی بوجوہ مردود:

اولاً مبدء میل مستدیر کا وجود ثابت نہیں (سید شریف)۔

ثانیاً اقول بلکہ عدم ثابت، کما تقدم۔

www.alahazratnetwork.org

ثالثاً[عـہ] طلب و منع کا امتناع اجتماع بحسب طبیعت غیر شاعرہ مسلم اور فلک شاعر ہے۔

اقول یعنی ممکن کہ نفس طالب استدارہ ہو اور طبیعت مانع جیسے انسان کے اوپر جست کرنے میں۔

رابعاً مستدیرہ سے مانع کا میل مستقیم میں حصہ ممنوع۔

اقول تین مانع ہم بتا چکے۔

خامساً کیا ثبوت ہے کہ وہاں کوئی میل مستقیم والا نہیں جو فلک کو روکے۔

سادساً مانا کہ مبدء میل بھی ہے اور مانع بھی نہیں، پھر بھی وجود میل کیا ضرور، ممکن کہ میل کسی شرط پر موقوف ہو جو یہاں مفقود۔

سابعاً اقول بلکہ یہاں میل محال کہ وہ علت حرکت ہے اور حرکت وہ کہ کمال ثانی رکھے اور یہاں کمال ثانی مفقود۔ دیکھو سوال دوم میں ہماری تقریریں۔

مقام بستم

بلکہ اصول فلسفہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ بلکہ مطلقاً جنبش یکسر باطل و محال، کسی چیز کو باطل کہنا دو طور پر ہوتا ہے، ایک[۱] بطلان ثبوت، یہ اوّل تھا اور اس میں فلاسفہ مدعی تھے۔ دوم[۲] ثبوت بطلان، یہ اب ہے اور اس میں ہم مدعی ہیں، ثبوت ہمارے ذمہ ہے **فنقول و باللہ التوفیق** (تو ہم اللہ تعالٰی کی توفیق سے کہتے ہیں۔ ت)۔

حجت ۱ تا ۳: تعیین جہت تعیین قدر تعیین محوریں لزوم ترجیحات بلا مرجح کہ بارہا مبین ہوا۔

اقول اور اوّل و دوم مطلقاً حرکت پر وارد اگرچہ وضعیہ نہ ہو۔

حجت ۴: اقول بعض اوضاع کا استخراج ترجیح بلا مرجح اور کل کا محال اور فلسفی کے نزدیک طلب محال محال تو حرکت محال۔

حجت ۵: اقول فلک الافلاک میں عرضیہ کی کوئی وجہ نہیں اور باقی افلاک میں عرضیہ ہم باطل کر چکے اور طبیعیہ و قسریہ سب میں تم باطل جانتے ہو، اور ارادیہ ہم نے باطل کر دی، تو جمیع وجوہ حرکت منتفی تو حرکت باطل۔

عـہ یہ اور اس کے بعد کی تین تہافت الفلاسفہ للعلامہ خواجہ زادہ میں ہیں ۱۲ منہ غفرلہ

www.alahazratnetwork.org

حجّت ۶: **اقول** بارہا گزرا کہ حرکت فلکی اُس کی بساطت کی نافی، اور اس کی نفی اساس فلسفہ کی ہادِم اور اساس فلسفہ تمہارے نزدیک مستحکم، لاجرم حرکتِ فلک باطل۔

حجّت ۷: **اقول** تصریح کرتے ہو کہ حرکت بے عائق داخلی یا خارجی ناممکن کہ اس کے لئے زمانہ کی تحدید اسی سے ہوتی ہے۔ ایک مسافت جتنے زمانہ میں قطع ہوتی ہے مانو کہ اس کے نصف میں بھی قطع ہو سکتی ہے جبکہ سُرعت اس سے دو چند ہو اور ربع میں جبکہ چوگنی ہو نہ زمانے کی تقسیم متناہی نہ سرعت کسی حد پر منتہی کوئی روکنے والا ہوگا، تو اُس کی مقدار مزاحمت سے قدر سرعت متقدر ہوگی اور بے اُس کی تقدیر کے وقوع حرکت نامتصور، لیکن فلک[ع] میں نہ میل طبعی مانتے ہو نہ مانع خارجی، تو دونوں عائق معدوم تو وقوع حرکت محال۔

مقام بست ویکم

دو حرکت مستقیمہ کے بیچ میں سکون لازم نہیں۔ ارسطو اور اس کا گروہ برخلاف افلاطون واجب کہتا ہے اور دو شبہے پیش کرتا ہے،

شبہہ ۱: ایک حرکت کے ختم پر متحرک کو منتہائے مسافت سے اتصال ہوگا۔ اور دوسری حرکت کے شروع پر اس سے فراق و زوال ہوگا اور اتصال و فراق ایک آن میں جمع نہیں ہو سکتے۔ ضرور آن فراق بعد آن اتصال ہے، اور دونوں آنیں متصل نہیں ہو سکتیں ورنہ جزء لایتجزی لازم آئے تو ضرور ان کے بیچ میں ایک زمانہ ہوگا جس میں نہ پہلی حرکت ہے کہ ختم ہو چکی نہ دوسری کہ ابھی شروع نہ ہوئی لاجرم سکون ہے۔ یہ برہان قدمائے فلاسفہ کی ہے، اس پر رد بوجوہ ہے خود ان کے شیخ ابن سینا نے اسے حجت سوفسطائی کہا، یہاں اسی قدر کافی کہ **اولاً** حرکتِ واحدہ کی حدود مسافت سے منقوض ظاہر ہے کہ متحرک ہر حد مفروض پر پہنچتا ہے پھر اس سے گزرتا ہے تو ہر حد پر اتصال و زوال کے لئے دو آنیں درکار ہوں اور ان کے بیچ میں زمانہ تو حرکت واحدہ واحدہ نہ رہے بیچ میں ہزاروں سکون فاصل ہوں۔

اقول یہ اعتراض باول نگاہ ہمارے ذہن میں آیا تھا، پھر شرح مقاصد میں دیکھا کہ اسے

ع اور وہ جو ہدیہ سعیدیہ میں کہا کہ حرکت ارادیہ میں جائز ہے کہ متحرک کا ارادہ ایک حد سرعت کی تعیین کرلے اس کا رد مقامِ اول سوال ۳ میں گزرا ۱۲ منہ غفرلہ۔

www.alahazratnetwork.org

ذکر کیا اور جواب دیا کہ انقسامِ مسافت محض موہوم ہے۔

اقول مقام ۱۱ میں ہم اجزائے مقداریہ پر کلام کرچکے وہی یہاں کافی ہے۔ بداہۃً متحرک مسافت کو شیئاً فشیئاً قطع کرتا اور اس کے حصول پر پہنچتا گزرتا ہے۔ یہ حالت اس کے لئے خارج میں ہے نہ کہ ذہن ذاہن پر موقوف۔

ثانیاً حل یہ کہ جُدائی اگرچہ تاریجی نہیں کہ منتہی منقسم نہیں مگر اس کا حدوث آنی ہونا کب لازم، تم فلاسفہ ہی کہتے ہو کہ حدوث کی تیسری قسم وُہ ہے کہ نہ دفعی ہو نہ تدریجی بلکہ زمانی غیرتدریجی ہو جیسے حرکت توسطیہ کہ ہرگز ایک آن میں حادث نہیں ہوسکتی نہ ہرگز تدریجی کہ غیرمنقسم ہے کیا محال ہے کہ جدائی بھی اسی قسم سے ہو۔

اقول بلکہ مبائنیت کا ایسا ہی ہونا لازم کہ وہ نہ ہوگی مگر حرکت سے اور حرکت زمانی، تو تتالی آنین لازم نہ آئی، وہی زمانہ جس کی طرف یہ آن وصول ہے اس کا زمان حدوث ہے اور یہی زمانہ حرکت ثانیہ ہے۔ بالجملہ یہی آن وصول دونوں حرکتوں اور دونوں جُدائیوں کے دونوں زمانوں میں حدِ فاصل ہے اُس سے پہلے پہلی جُدائی تھی اور حرکت اولٰی اور اس کے بعد دوسری جدائی ہے' اور حرکت ثانیہ اور خود اس آن میں نہ کوئی جدائی نہ کوئی حرکت، اور آن میں وجود حرکت نہ ہونا سکون نہیں ورنہ ہمیشہ سکون ہی رہے کہ کوئی حرکت کبھی ایک آن میں نہیں ہوسکتی۔

شبہ ۲: حرکت میل سے پیدا ہوتی ہے اور یہی میل اس کے منتہی تک علتِ وصول ہے تو آن وصول میں اُس کا وجود ضرور کہ معلول بے علت ناممکن، اب دوسری حرکت کو دوسرا میل درکار، وہ اس آن میں ہوگا کہ پہلے میل نے جہاں تک پہنچایا دوسرا وہاں سے جُدا کرے گا تو دونوں متنافی ہیں، اور متنافیوں کا اجتماع ناممکن' اور میل کا حدوث آنی ہے، تو اس دوسرے کی آن حدوث اُس آن وصول کے بعد ہے، اور بیچ میں زمانہ فاصل جس میں سکون حاصل' یہ شبہ ابن سینا کا ہے اس پر بھی ردّ کثیر ہیں بعض ذکر کریں۔

اوّلاً میل معد وصول ہے نہ کہ فاعل' تو آن وصول میں اس کا وجود کیا ضرور بلکہ عدم ضرور، تو دوسرا میل اسی آن میں پیدا ہوکر بلافصل زمانہ دوسری حرکت دے گا نہ میلین کا اجتماع ہوگا نہ حرکت کا انقطاع۔

اقول بحمدہٖ تعالٰی یہ ردّ بھی بہ نگاہِ اوّلین ہمارے ذہن میں آیا پھر شرح مقاصد میں دیکھا کہ اسے ضمناً ذکر کرکے تضعیف کی اور وجہِ ضعف نہ بتائی وہاں عبارت یُوں تھی کہ اگر مان لیں کہ

www.alahazratnetwork.org

جزء لایتجزی باطل ہے اور میل معد نہیں علت موجبہ ہے تو رد یوں ہے' اسے فرمایا منع اول کا ضعف ظاہر ہے۔ شاید یہ صرف مسئلہ جزء کی طرف اشارہ ہو معد سے اعتراض میں کیا ضعف ہے۔

اقول بلکہ اُس معنی پر جو ہم نے کلام ابن سینا سے مستنبط کئے۔ غالباً اُس نے اسی چاک کے رفو کو یہ جملہ بڑھایا کہ یہ میل ہی حدود حرکات تک پہنچاتا ایک سے ہٹاتا اور دوسرے پر لاتا ہے اھ یعنی جب تمام حدود متوسطہ مسافت پر وصول کی علت وہی تھا اور ہرگز معد نہ تھا کہ ختم حرکت تک اس کا وجود واجب' تو حدِ اخیر تک پہنچانے کی علت بھی وہی ہوگا اور جیسے ان حدود میں معد نہ تھا موجود تھا یہاں بھی کہ حدّ و حد میں تفرقہ تحکم ہے' یہ ہے وہ جو ہم نے اسکے کلام سے استنباط کیا۔

اقول مگر رفو نہ ہونا تھا نہ ہوا۔ مسافت کو اگر بلحاظ وحدانی ملحوظ کرتے ہو جس طرح وہ خارج میں ہے تو یہاں حدود کہاں مسافت واحد ہے اور حرکت واحد اور میل واحد کہ علت حرکت ہے اور حدِ اخیر تک وصول کا معد اور اگر مسافت میں حدود فرض کر کے منقسم لیتے ہو تو اسکی تقسیم سے حرکت بھی منقسم ہوگی۔ اب یہ ایک حرکت نہیں بلکہ ہر حد تک جُدا حرکت' اور ظاہر ہے کہ جو حرکت ایک حد تھی اُس پر ختم ہو کر دوسری شروع ہوگی تو واجب کہ اس کی علت میل بھی یونہی منقسم ہو' اس حد تک میل یہاں تک کے لئے ہے اس پر وصول میں ہرگز اس کا میل نہیں بلکہ حد آئندہ کا' یونہی ہر حد پر تو ہر میل ہر حد کے وصول کا معد ہی ہوا نہ کہ علتِ موجبہ' یونہی حدِ اخیر کا کہ حد و حد میں تفرقہ تحکم ہے۔ معہذا بالفرضِ غلط اگر اس ایک اعتراض کا علاج ہو بھی جائے اعتراضات آئندہ قطعاً اُس کی تقریر پر بھی وارد' لاجرم اس کی سعی بھی ویسی ہی مردود و سوفسطائی۔

ثانیاً اقول یہی فلاسفہ تصریح کرتے ہیں اور خود عقل سلیم حاکم کہ جسم کے لئے اس کے حیز میں میل طبعی نہیں کہ میل طالب حرکت ہے اور حیز میں طبیعت طالب سکون محال ہے کہ کہ وہاں سے حرکت طلب کرے' اب جو جسم حرکتِ طبعی سے حیز میں پہنچے آن وصول میں یہ میل نہ ہوگا کہ آنِ وصول آنِ حصول ہے' اور حصول نافی میل۔ تو تمہارا زعم کہ آنِ وصول میں میل موصل باقی ہونا لازم صراحۃً باطل ہے' اب کیا محال ہے کہ اسی آن میں میل دیگر قسری یا ارادی پیدا ہو کر حرکتِ دیگر دے تو نہ اجتماع نہ انقطاع۔

ثالثاً میل پر بھی وہی وارد جو مباینت پر تھا' کیا ضرور کہ اُس کا حدوث آنی ہو' ممکن کہ زمانی غیر تدریجی ہو۔

www.alahazratnetwork.org

رابعاً اقول اجتماع متنافیین اُس وقت ہے کہ دونوں کا مقتضے ایک ہو یا دونوں مقتضی پورے عامل ہوں کہ ہر ایک کا پُورا اثر واقع ہو۔ اور اگر مقتضے دو ہوں اور ایک عامل دُوسرا معطل یا دونوں عامل، مگر اثر ساقط یا صرف غالب کا بقدر غلبہ ظاہر تو ہر گز محال نہیں بلکہ واقع ہے جیسے وہ مرکب جس میں جُزء ناری نیچے اور ارضی اُوپر ہو۔ شک نہیں کہ نار اوپر لے جانا چاہے گی اور تراب نیچے لانا تو دو متنافی اثروں کا وقت واحد میں اقتضاء ہے مگر مقتضے جُدا، پھر اگر نار و تراب دونوں فوری کی قوت برابر ہے ساقط ہو کر اثر اصلاً مرتب نہ ہوگا مرکب ساکن رہے گا ورنہ جو غالب ہے اپنی طرف لیجائیگا اور دوسرے کی ممانعت سے اُس میں ضعف آجائے گا۔ یہاں اتنا بھی نہیں بلکہ شق اول ہے یعنی ایک عامل اور دُوسرا محض معطل، مثلاً میل طبعی ایک منتہی تک لایا اور ہم نے مان لیا کہ وہ آنِ وصول میں موجود ہے مگر اُس سے جُدا کرنا طبیعت نہ چاہے گی بلکہ میل قسری یا ارادی کہ اسی آن میں حادث ہوا اور اُن کا اجتماع متنافیین ہوا کہ مقتضی جُدا ہیں اور پہلا یعنی میل طبعی یہاں معطل محض کہ طبیعت جسم کا اُسے حیز کا ہٹانا محال اور دوسرا عامل ہے تو کسی طرح اجتماع متنافیین نہ جانب مؤثر سے ہوا نہ جانب اثر میں۔ یہ ہے ابن سینا کی وہ سعی جس پر جونپوری کو وُہ ناز تھا کہ اس میں بصیرت طلبوں کی ہدایت ہے اور رشد خواہوں کو گمراہوں سے نجات۔ ومن لم یجعل اللہ لہ نورًا فمالہ من نور[1] (اور جسے اللہ نور نہ دے اس کے لئے کہیں نور نہیں۔ ت) واللہ حق ہے کہ من لم یجعل اللہ لہ نورا فما لہ من نور، مگر نہ جانا کہ اس کا مصداق خود یہی مغرور۔

مقام بست و دوم

امورِ غیر متناہیہ کا عدم سے وجود میں آجانا مطلقاً محال ہے مجتمع ہوں خواہ متعاقب مرتب

ع گرفتار فلسفہ مزخرفہ سے اس آیت پر ایمان تعجب کہ اہلِ نور کے نور جعل واجب سے ہوں تو اسکے مجعولات غیر متناہی ہونگے حالانکہ وہ واحد من جمیع الجہات ہے والواحد لا یصدر عنہ الا الواحد بل ولا واحد (واحد سے نہیں صادر ہوتا مگر واحد بلکہ نہ واحد۔ ت) تو یوں کہا ہوتا کہ من لم یجعل العقل الفعال (جسے عقل فعال نہ دے۔ ت) ہاں بالعرض کا باب وسیع ہے کہ واسطہ در واسطہ ہو کر دسٰں واسطوں سے جعل اُس تک منتہی ۱۲ منہ غفرلہٗ۔

---

[1] القرآن الکریم ۲۴/ ۴۰

www.alahazratnetwork.org

ہوں یا غیر مرتب فلسفی زمانہ و حرکت فلک کی ازلیت اور خود افلاک و عناصر و ہیولات کے قدم شخصی اور موالید و صور نوعیہ کے قدم نوعی اور نفوس مجردہ کے بالفعل لاتناہی کے تحفظ کو زبردستی اس میں اجتماع بالفعل و ترتیب بالفعل کی دو قیدیں بڑھاتا ہے اور یہ[ع۱] اس کی ہوس خام ہے، بُرہان تطبیق و برہان تضایف وغیرہما قطعاً مجتمع و متعاقب میں دونوں یکساں جاری۔

اولاً ایام زمانہ و دورات فلک و انواع موالید اگر یونہی ازلی ہوں کہ ایک فنا ہو کر دوسرا پیدا ہو جب بھی قطعاً عقل حکم کرتی ہے کہ ایک سلسلہ کہ آج تک ہے یقیناً اُس سلسلہ سے کہ کل تک تھا بڑا ہے اب کل کو آج اور پرسوں کو کل اور اترسوں کو پرسوں سے مطابق کرتے جاؤ۔ اگر دونوں سلسلے برابر چلے جائیں کبھی ختم نہ ہوں تو جزء و کُل برابر ہو گئے، اور اگر چھوٹا ختم ہو جائے تو متناہی ہوا۔ اور بڑا اس پر زائد نہ تھا مگر ایک سے، تو وہ بھی متناہی۔ اس کے لئے اُن کا بالفعل موجود ہونا کیا ضرور۔ تطبیق اگر خارج یا ذہن میں بالفعل تفصیلی درکار ہو تو وہ غیر متناہی موجود بالفعل میں بھی ممکن نہیں۔ اور[ع۲] اگر ذہنی اجمالی کافی اور یقیناً کافی تو سب کافی الحال موجود ہونا کیا ضرور۔

اقول بلکہ سلسلے متناہی نہ ہوں تو نہ صرف جزء کُل کا مساوی بلکہ اپنے کُل کے ہزاروں لاکھوں مثل سے بڑا ہو تمام عدد صفر کے برابر رہ جائیں بلکہ صفر سے بھی کروڑوں حصے چھوٹے ہوں، غرض لاکھوں استحالے لازم آئیں، یہ سب ایک جملہ جبریہ سے واضح، یہ سلسلہ غیر متناہی سے ایک یا لاکھ جس قدر کم کرو اس کا نام ص رکھو اور باقی کا نام لا، اب تطبیق دو، اگر دونوں برابر چلے جائیں تو لا + ص = لا۔ مشترک ساقط کیا "ص" = ۰ ظاہر ہے کہ "ص" ہر عدد ہو سکتا ہے تو ہر عدد صفر کے برابر ہوا اور آپس میں بھی سب برابر ہوئے اور شک نہیں کہ دس کھرب لاکھ سے کروڑ حصے بڑا ہے تو ایک بھی لاکھ کا کروڑ مثل ہے نیز دس کھرب صفر کے برابر ہے تو لاکھ صفر کا بھی کروڑواں

ع۱ ملا جلال دوانی نے شرح عقائد عضدی اور ملا حسن لکھنوی نے حاشیہ مزخرفات جونپوری میں اس مبحث کو واضح کر دیا ہے اسی سے متشدق جونپوری کی تمام خرافات کا رد روشن ہے، ہمیں تطویل کی حاجت نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

ع۲ **اقول** تطبیق اجمالی نہ ہو گی مگر ذہن میں کہ خارج میں ہر ایک کا وجود ممتاز و متمایز ہے تو اجمال نہ ہوگا، مگر انھیں اجمالاً لحاظ سے اور تطبیق تفصیلی ذہن و خارج دونوں میں ہو سکتی ہے لہذا انھیں تین میں حصر ہے ۱۲ منہ۔

www.alahazratnetwork.org

حقہ ہے اسی طرح غیر متناہی استحالے ہیں۔

ثم اقول لطف یہ کہ اُن کے متشدقین اسی زمانہ ممتدہ غیر قار کو متصل وحدانی موجود فی الخارج مانتے ہیں اور جب استحالۂ لاتناہی وارد کیا جائے تعاقب وعدم وجود بالفعل کی طرف بھاگتے ہیں حالانکہ اُس میں بھی مفر نہیں، اگر کہئے یہی تقریر بعینہٖ جانب ابد وارد، ایک سلسلہ آج سے ابد تک لیں اور دوسرا کل آئندہ سے تو قطعاً پہلا دوسرے سے بڑا ہوگا۔ اور ذہن تطبیق اجمالی کر سکے گا تو دونوں برابر ہوجائیں گے یا ابد متناہی۔

اقول ہاں ضرور دلیل وہاں بھی جاری، پھر کیا حاصل ہوا، وہی تو جو ہمارا مدعا ہے، یعنی غیر متناہی اشیاء کا وجود میں آجانا محال اگرچہ بر سبیل تعاقب ہو جانب ازل لاتناہی سے غیر متناہی کا وجود میں آچکنا لازم اور وہ محال اور یہ جانب ابد بھی محال کہ کسی وقت یہ صادق آئے کہ غیر متناہی وجود میں آلئے بلکہ ابدالآباد تک جتنے موجود ہوتے جائیں گے خواہ باقی رہیں یا فنا ہوتے جائیں سب متناہی ہوں گے، تو محال لازم نہ آیا اور سلسلہ آگے بڑھنے میں محذور نہیں کہ زیادت نہ ہوگی مگر متناہی پر، بالجملہ جانب ازل لاتناہی کمّی ہے اور وہ محال اور جانب ابد لاتناہی لاتقفی اور وہ جائز۔

ثانیاً دو متقابل چیزیں کہ ذاتِ واحدہ میں جہت واحدہ سے جمع نہ ہوسکیں اور اُن میں کسی کا تصور بغیر دوسرے کے ناممکن ہو وہ متضایف کہلاتی ہیں جیسے ابوت وبنوت یا علیّت ومعلولیت یا تقدم و تاخر، ان کا ذہن وخارج میں ہمیشہ برابر رہنا واجب، مثلاً ممکن نہیں کہ ایک شے مقدم ہو اور اس سے کوئی مؤخر نہیں یا مؤخر ہو اور اس سے کوئی مقدم نہیں تو اُن کا سلسلہ کہیں تک لیا جائے قطعاً ہر تاخر کے مقابل تقدم اور ہر تقدم کے مقابل تاخر ہوگا۔ اب آج سے ازل تک ایام زمانہ یا دوراتِ فلک یا انواع عنصریات کائنہ وفاسدہ لیں تو یقیناً آج کا دن یا دورہ یا نوع اس سلسلہ میں سب سے مؤخر ہے، اور کسی پر مقدم نہیں اور کل اور پرسوں اترسوں وغیرہا کا ہر ایک اپنے مؤخر سے مقدم اور مقدم سے مؤخر ہے، اب اگر یہ سلسلہ غیر متناہی ہے تو اوپر کے تقدم تاخر برابر رہے اور یہ سب میں بعد کا تاخر خالی رہ گیا گنتی میں تقدموں سے تاخر زیادہ رہے اور یہ محال ہے تو واجب کہ ابتدا میں ایک تقدم ایسا نکلے جو خالی تقدم ہو اور اس سے پہلے کچھ نہ ہو تاکہ تقدم و تاخر گنتی میں برابر رہیں، تو ثابت ہوا کہ ایام و دورات وانواع کی ازلیت محال، ظاہر ہے کہ یہ تقریر بھی اصلاً اُن کے بالفعل مجتمع ہونے پر موقوف نہیں باپ بیٹے مرتے جیتے رہیں ممکن نہیں کہ بنوت و ابوت کی گنتی برابر نہ ہو قطعاً ہر بنوت کے مقابل ابوت اور ہر ابوت کے مقابل بنوت ہے اور عدد مساوی۔

www.alahazratnetwork.org

رہی ترتیب سلسلہ تضایف میں، تو وہ خود ہی حاصل ہے، اور تطبیق کے لئے بھی اس کا بالفعل ہونا کیا ضرور۔ ہر غیر مرتب لحاظ میں مرتب ہو سکتا ہے کہ غیر متناہی نامرتب کو ایک بار ایک سے دو تین چار غیر متناہی لیں دوبارہ ایک جزء الگ رکھ کر باقی کو یونہی ایک دو تین چار الخ، پھر ایک کی ایک اور دو کی دو سے آخر تک تطبیق اجمالی لحاظ کریں حکم مذکور ظاہر ہوگا یا تناہی یا جزء وکل کی تساوی دونوں غیر متناہی چلے گئے تو جزء وکل برابر ورنہ دونوں متناہی مباحث یہاں کثیر ہیں اور عاقل کے لئے اسی قدر میں کفایت۔

مقام بست وسوم

قدم نوعی محال ہے۔ فلسفی بہت اشیاء کو ایسا مانتا ہے کہ ان کے اشخاص و افراد سب حادث ہیں مگر طبیعت کلیہ قدیم ہے زمانہ کے دن اور فلک کے دورے اور موالید کے انواع ایسے ہی قدیم ہیں مثلاً فلک کے سب دورے حادث ہیں کوئی خاص دورہ ازل میں نہ تھا مگر ہیں ازل سے یعنی کوئی دورہ ایسا نہیں جس سے پہلے غیر متناہی دورے نہ ہوئے ہوں۔ یہ صراحۃً کچا جنون ہے اور اس کے بطلان پر براہین قطعیہ قائم۔

حجت ۱: برہان تضایف۔

حجت ۲: برہان تطبیق، ان کا بیان ابھی سن چکے۔

حجت ۳: بدیہی ہے کہ قدیم ہر حادث پر مقدم ہے اس کے لئے ایک ایسا وقت ضروری ہے کہ وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو کہ اگر ہر وقت اس کے ساتھ کوئی نہ کوئی حادث رہا تو اسے سب حوادث پر تقدم نہ ہوا حالانکہ بداہۃً سب پر ہے لیکن قدم نوعی کی حالت میں یہی بدیہی باطل لازم آتا ہے، قدیم کے لئے کوئی وقت ایسا نہ نکلے گا جس میں وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو، اس پر جلال دوانی نے شرح عقائد عضدی میں کہا کہ یہ بداہت وہم ہے قدیم کے ہر حادث پر مقدم ہونے سے اتنا لازم کہ کوئی حادث ایسا نہ ہو جس پر وجود قدیم کو سبقت نہ ہو۔ یہ یہاں ضرور حاصل ہے کہ اس حادث سے پہلے ایک حادث تھا اس وقت یہ حادث نہ تھا اور قدیم موجود تھا تو قدیم اس پر مقدم ہوا اگرچہ اس پہلے حادث کا مقارن ہوا اور وہ پہلا بھی حادث ہے اس سے پہلے اور حادث تھا اس وقت یہ نہ تھا اور قدیم جب بھی تھا تو قدیم اس پر بھی مقدم ہوا، اسی طرح ہر حادث کا حال ہے تو قدیم ہر حادث پر مقدم بھی ہے، اور ہر وقت ایک نہ ایک حادث اس کا مقارن ہے۔ قدیم کے لئے ایک وقت ایسا ہونا جس میں

www.alahazratnetwork.org

کوئی حادث نہ ہو یہ حوادث متناہیہ میں ہے' نہ غیر متناہیہ میں۔ ان میں وہ ہوگا کہ قدیم ہر حادث سے پہلے ہوگا اور کوئی نہ کوئی حادث ضرور دواماً اس کے ساتھ ہوگا۔

اقول اس بداہت کو بداہت وہم کہنا وہم کا دھوکا ہے قدیم قطعاً ازل میں ہے اور یقیناً کوئی حادث ازل میں نہیں ورنہ حادث نہ ہو تو بلا شبہہ قدیم کے لئے وہ وقت ہے جس میں کوئی حادث نہیں۔ رہا یہ کہنا کہ یہ حوادث غیر متناہیہ میں نہیں۔

اقول یہی تو ہم کہتے ہیں کہ یہ اُن میں نہیں اور اُس کا ہونا یقینی ہے لہذا حوادث غیر متناہیہ باطل نہ یہ کہ اُسی یقینی ہی کو اُلٹا اُس سے باطل کیجئے۔ یُوں تو جس مقدمہ قطعیہ یقینیہ سے کسی پر رَد کیجئے وہ یہی جواب دے دے کہ یہ مقدمہ اس صورت کے ماورا میں ہے۔ یہیں نہ دیکھئے بعض سفہائے برہان تطبیق پر کہا کہ کُل میں بعض سے کچھ زیادہ ضروری ہونا امور متناہیہ میں ہے نہ غیر متناہیہ میں۔ اب یہ کس سے کہا جائے کہ جب کُل میں بعض سے کچھ زیادت نہیں تو کا ہے کا کُل اور کس لئے بعض تقصیہ معاف، آپکا جواب ایسا نہیں تو اس سے دوسرے نمبر پر ضرور ہے۔

حجّت ۴: کتنی واضح بات ہے کہ طبیعت کا وجود نہیں ہو سکتا مگر ضمن فرد میں جب ازل میں کوئی فرد نہیں طبیعت کہاں سے آئے گی۔ دوانی نے اسے بھی کلام سخیف کہا اور جواب کچھ نہ دیا صرف اتنا کہا کہ اُن کی مراد یہ ہے کہ اس نوع کا کوئی نہ کوئی فرد ہمیشہ رہے کبھی منقطع نہ ہو، اور ظاہر ہے کہ ہر فرد کا حادث ہونا اصلاً اس کے منافی نہیں۔

اقول یہ جواب نہیں بلکہ دعوٰی کا اعادہ ہے۔ جب جمیع افراد معیّنہ حادث ہیں تو فرد منتشر ازلی کیسے ہوگا کہ خارج میں اس کا وجود نہ ہوگا مگر ضمن فرد معیّن میں۔ ہاں آپ ایک نظیر دی اور اُسے بے نظیر سمجھا اور وہ ضرور مبحث سے بیگانہ ہونے میں بے نظیر ہے وہ یہ کہ گلاب کے پھُولوں میں کیا کہو گے، ہر پھُول ایک دو دن سے زیادہ نہیں رہتا حالانکہ گلاب مہینے دو مہینے باقی رہتا ہے۔ اور بداہۃً معلوم کہ ایسے حکم میں متناہی و غیر متناہی میں کچھ فرق نہیں یعنی تو یہاں بھی اگر طبیعت ازل میں ہوئی، حالانکہ کوئی فرد ازلی نہ تھا تو کیا حرج ہوا جیسے طبیعت گل دو مہینے رہی، حالانکہ کوئی پھول دو مہینے نہ رہا۔

اقول حاصل حجت یہ سمجھے کہ جو حکم جمیع افراد سے مسلوب ہو طبیعت کے لئے ثابت نہیں ہو سکتا یہ بلا شُبہہ باطل ہے اور اس کے رَد کو دُور جانا نہ تھا۔ کُلّیت ہی ایسی چیز ہے کہ جمیع افراد سے مسلوب اور طبیعت کے لئے ثابت، یہ حاصل حجت نہیں بلکہ یہ کہ جو ظرف وجود خارجی وجود جمیع افراد

www.alahazratnetwork.org

سے خالی ہو۔ طبیعت اُس میں نہیں ہوسکتی کہ اس کا وجود نہ ہوتا مگر ضمن فرد میں، اور یہ ظرف ہر فرد سے خالی، لہٰذا قطعاً طبیعت سے بھی خالی، اس سے گلاب کی مثال کو کیا مس ہوا۔ کوئی پھول اگرچہ دو مہینے یا دو گھڑی بھی نہ رہا مگر یہ ظرفِ وجود (یعنی دو مہینے) کس ساعت پھول سے خالی ہوا ہر وقت کوئی نہ کوئی پھُول اس میں موجود رہا تو ضرور طبیعت موجود رہی لیکن ظرف ازل جمیع افراد حوادث سے قطعاً خالی ہے محال ہے کہ کوئی فرد حادث ازلی ہو ورنہ حادث نہ رہے تو ضرور طبیعت سے بھی خالی ہے ورنہ طبیعت بے تشخص خارج میں موجود ہو، اور یہ محال ہے۔ گلاب کے یہ دو مہینے دیکھنے نہ تھے جو خود ظرف وجود افراد تھے ان مہینوں سے پہلے دیکھو جس وقت کوئی پھول موجود نہ تھا کیا اُس وقت طبیعتِ گل موجود تھی، ہرگز نہیں۔ عجب کہ فاضل دوانی سے شخص کو ایسا صریح مغالطہ ہو۔

حجت ۵: کہ گویا رابعہ کی تفصیل و تکمیل اور رگ مثال گل کی راسًا قاطع ہے **اقول** طبیعت خارج میں موجود نہ ہوگی مگر ضمن فردِ معیّن یا منتشر میں اور فرد منتشر خود خارج میں نہیں ہوسکتا مگر ضمن فرد معین میں کہ وجود خارجی مساوق ہذیت ہے اور ہذیت منافی انتشار، ہاں وہ کسی ایک یا چند افراد معینہ مجتمعہ یا متعاقبہ فی الوجود سے منتزع ہوگا، اور بہرحال طبیعت اُسکے ساتھ موجود رہے گی، لیکن جہاں نہ فرد ہو نہ افراد نہ مجتمع نہ متعاقب وہاں نہ فرد منتشر ہوسکتا ہے نہ طبیعت کہ نہ اس کا منتزع منہ نہ اس کا مورد۔ ازل میں افرادِ حادثہ کا یہی حال ہے۔ فرد یا افراد معینہ کے ازلی ہونے سے تم خود منکر ہو اور ان کا حادث ہونا آپ ہی اس انکار کا ضامن، اور ازل میں تعاقب نہیں کہ تعاقب مسبوقیت کو چاہتا ہے، اور ازل مسبوقیت سے پاک، لاجرم ازل میں افراد متعاقبہ بھی نہ تھے تو فرد منتشر و طبیعت دونوں کے جمیع انحائے وجود منتفی تھے تو ہرگز طبیعت ازلی نہیں ہوسکتی بخلاف گل کہ اگرچہ ہر معین پھول سے دو مہینے استمرار وجود مسلوب ہے مگر فرد منتشر سے مسلوب نہیں کہ وہ ان مہینوں میں اوّل تا آخر افراد متعاقبہ سے منتزع ہے۔

حجّت ۶: اقولُ ازل میں طبیعت کے وجود خارجی کی علتِ تامّہ موجود تھی یا نہیں، اگر نہیں تو ازل میں وجود طبیعت بداہۃً محال، اور اگر ہاں تو طبیعت ضرور ازل میں موجود فی الخارج تھی کہ تخلف محال اور وجود خارجی بے تعین ناممکن اور طبیعت معروضہ للتعین ہی فرد معین ہے تو ضرور ازل میں فرد معین موجود تھا حالانکہ سب افراد حادث ہیں، ہذا خلف، اور اب غیر متناہی دو حاصروں میں محصور ہوگئے ایک فرد ازلی اور دوسرا مثلاً آج کا فرد تو ضرور شی اوّل معین اور باوصف حدوث افراد طبیعت کا ازلی ہونا قطعاً محال، تو دلائل قاطعہ سے روشن ہوا کہ نہ زمانہ قدیم نہ حرکتِ فلک نہ موالید نہ افلاک نہ عناصر، والحمد للہ رب العٰلمین (اور سب

www.alahazratnetwork.org

تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ت)

تنبیہ: ملتِ اسلامیہ میں ذات وصفاتِ الٰہی عزّجلالہ کے سوا کوئی شئے قدیم نہیں، انواع بھی غیرِ ذات وصفات ہیں توکسی شئے کا قدم نوعی ماننا بھی مخالفِ اسلام ہے، بلکہ ہم روشن کرچکے کہ قدم نوعی بے قدم شخصی ناممکن، اور غیر کے لئے قدم شخصی ماننا قطعاً ضروریاتِ دین کا انکار ہے۔ فاضل دوانی نے کہ ان دو[2] حجتوں پر وہ بحثیں کردیں اور اُن سے پہلے فلاسفہ کی دلیل قدم عالم پر دو[2] جگہ رَد میں کہا کہ اس سے قدم جنسی لازم آیا نہ شخصی، یہ سب عادت نظار پر ہے دلیل مخالف میں یہ کہنا کہ اس سے اتنا لازم آیا نہ وہ کہ تیرا مدعا ہے اس سے مقصود اس قدر کہ دلیل اُس کے مدعا کی مثبت نہیں، نہ یہ کہ جو لازم بتایا مسلم ہے بلکہ وہ برسبیل تنزل وارخائے عنان بھی ہوتا ہے اور دلیل موافق پر نقض سے تو معاذاللہ مدعا میں کلام مفہوم بھی نہیں ہوتا یہاں تک کہ بعض دلائل توحید ووجودواجب پر ابحاث کرتے ہیں اُس سے مقصود صرف اس دلیل خاص کی تضعیف ہوتی ہے آخر یہ وہی فاضل ہیں جنھوں نے اس کے بعد براہین تطبیق وتضایف کا بلاشرطِ اجتماع وترتیب مطلقاً جاری ہونا بسعی بلیغ ثابت کیا، کیا وہ ابطال قدم نوعی کو کافی نہیں قطعاً کافی ہیں۔

ع[ه] اما قوله بعد ذکر القدم الجنسی وقد قال بذٰلك بعض المحدثین المتاخرین وقد رأیت فی بعض تصانیف ابن تیمیة القول به فی العرش[اه] فاقول ما یدریك ان المحدثین ھٰھنا من التفعیل دون الافعال بل ھو المتعین فان القائل به لاشك مبتدع ضال ویؤیده نقله عن ابن تیمیة احد الضلال ولیشیده ان المذکور

رہا اس کا قول قدم جنسی کے ذکر کے بعد کہ بعض متاخرین محدثین اس کے قائل ہیں اور میں نے ابن تیمیہ کی بعض تصانیف میں عرش کے بارے میں یہ قول دیکھا ہے اھ، تو میں کہتا ہوں کہ تجھے کیا خبر ہے کہ محدثین یہاں پر تفعیل سے ہے نہ کہ افعال سے بلکہ افعال سے ہونا ہی متعین ہے کیونکہ اس کا قائل بلاشک بدعتی گمراہ ہے۔ ابن تیمیہ جوکہ ایک گمراہ ہے سے اسکا نقل کرنا اس کی تائید کرتا ہے۔ اور اسکو تقویت

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] علامہ دوانی

www.alahazratnetwork.org

مقام بست و چہارم

قوتِ جسمانیہ کا غیر متناہی پر قادر ہونا محال نہیں۔ فلسفی محال مانتا ہے اُس کی دلیل کی کہ ابن سینا نے دی اور آج تک متداول رہی۔ تلخیص یہ ہے کہ حرکت غیر متناہیہ اگر قوتِ جسمانیہ سے ہو تو اُس قوت کے حصّے ہوسکیں گے کہ جسم میں ساری ہے کہ تجزی جسم سے متجزی ہوگی۔ اب ہم پوچھتے ہیں اس اس قوت کا حصّہ مثلاً نصف بھی تحریک کُل یا بعض جسم پر قادر ہے یا نہیں، اگر نہیں تو یہ سارے جسم میں ساری ہونے کے خلاف ہے، اور اگر ہاں تو قوت کا حصّہ کُل جسم یا بعض جسے حرکت دے سکے ضرور کُل قوت بھی اُسے حرکت دے سکتی ہے ورنہ جزء کُل سے بڑھ جائے۔ اب حصّے کی تحریک مدّت

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عنه القول بقدم العرش وھو شخص فالمعنی قد قال بالقدم النوعی بعض الضالین ولاعزو فقد قال ابن تیمیة بالقدم الشخصی فی العرش ھذا ولا یبعد من جہالات ابن تیمیة ان یقول فی العرش بالقدم النوعی فقد نقلوا عنه التجسیم والجسم لابد له من مستقر ولم یتجاسر علی اثبات قدیم بالشخص فعاد الی النوعی اولم یرض معبودہ ان یبقی دائما علی عرش خلق وقد وھن من طول الامد فاستجدّ له عرشا کل حین ھذا کله ان ثبت عنه، واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ غفرله۔

دیتا ہے ابن تیمیہ کی طرف سے قدم عرش کا قول کرنا جو کہ شخص ہے۔ چنانچہ معنی یہ ہوا کہ بعض گمراہ قدم نوعی کے قائل ہیں۔ اور بیشک ابن تیمیہ عرش کے قدم شخصی کا قائل ہے۔ اور ابن تیمیہ کی جہالتوں سے بعید نہیں کہ وہ عرش کے بارے میں قدم نوعی کا قول کرے، کیونکہ اس سے منقول ہے کہ وہ اللہ تعالٰی کے لئے جسم مانتا ہے اور جسم کیلئے مستقر کا ہونا ضروری ہے۔ اور اس نے قدیم شخصی کے اثبات کی جسارت نہ کی، لہذا قدم نوعی کی طرف عود کیا یا اس کا معبود اس بات پر راضی نہ ہوا کہ وہ ہمیشہ پرانے عرش پر رہے جو کہ طویل عرصہ گزرنے پر کمزور ہوچکا ہے تو اس نے ہر گھڑی نیا عرش چاہا ہے، یہ تمام اُس صورت میں ہے جب کہ ابن تیمیہ سے یہ قول ثابت ہو۔ اور اللہ تعالٰی خوب جانتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

www.alahazratnetwork.org

وحدت میں کل کے برابر ہوئی کہ جتنے زمانے میں جتنے دورے کُل قوت دے سکے حصہ بھی جب تو جزء وکُل برابر ہوگئے ورنہ ایک مبدأ سے دونوں تحریکیں شروع کریں۔ ضرور ہے کہ حصّے کی تحریک تھک رہے گی تو متناہی ہوئی اور کُل کی تحریک اسی نسبت محدود سے اُس پر زائد ہوگی حصہ نصف ہے تو دوچند ثلث ہے تو سہ چند بعد جو متناہی پر بقدرِ متناہی زائد ہوا متناہی ہے تو قوتِ جسمانیہ کا اثر نہ ہوا اگر متناہی اسے طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے تلخیص کیا۔

اقول یہ محض تمویہ وملمع کاری ہے۔

اوّلاً ہم اختیار کرتے ہیں کہ حصہ مدت میں برابر اور عدت میں اپنی قدر ہوگا۔ مثلاً کُل قوت ایک دن میں دورہ دے تو نصف قوت دو دن میں دے گی، ثلث تین دن میں، سبع ایک ہفتہ میں۔ اسکے دورے اور اُس کے دوروں کے آدھے تہائی $\frac{1}{7}$ ہوں گے مگر منقطع کوئی نہ ہوگا تو زمانہ برابر رہا اور دوروں کی گنتی سے فرق پڑا تو نہ جزء وکُل برابر ہوئے نہ جزء کی تحریک منقطع نہ کُل کی، اس پر بقدرِ متناہی زائد ابد کے دن ہفتے مہینے سال سب غیر متناہی ہیں اور دونوں سے ہفتے $\frac{1}{7}$ مہینے $\frac{1}{30}$ سال $\frac{1}{355}$ نہ تساوی ہے نہ انقطاع۔

ثانیاً کیا ضرور کہ جس کام پر کُل قوت قادر ہو نصف اسکے نصف پر ہو۔ ممکن کہ اس اثر پر قوی ہونا مشروط بہ ہیأتِ اجتماعیہ ہو تو حصّے سے ممکن نہیں، نظیر سے توضیح چاہو تو بداہۃً معلوم کہ جہاز کے وزن مخصوص پر تحریک کے لئے ہوا کی ایک قوت درکار کہ اس سے کم ہو تو اصلاً حرکت نہ دے سکے اور یہ واقع ہے یقیناً معلوم کہ ہوا کی وہ قوت جو صرف ایک پتّے کو ہلا سکے تحریک جہاز پر اصلاً قادر نہیں اور اس کی ایک قوت وہ ہے کہ جہازوں کو روزانہ سو میل لے جاتی ہے ضرور ہے کہ پہلی قوت غیر محرکہ کو اس قوت سے کوئی نسبت ہوگی، فرض کیجئے $\frac{1}{1000}$ یا $\frac{1}{100000}$ تو تمہارے

ع۵ بظاہر اس سے اقرب یہ مثال ہوسکتی ہے کہ کرہ حرکتِ وضعیہ کرسکتا ہے اور اس کے ثخن میں اس کا کوئی حصہ مثلاً نصف کسی شکل مضلع مثلاً مثلث یا مربع پر خواہ جڑا ہو یا جدا وہ ہرگز نصف دورہ یا حرکتِ وضعیہ کا کوئی حصہ نہیں کرسکتا کہ مضلع جب ادنٰی جنبش کرے قطعاً حرکت اینیہ ہوگی نہ وضعیہ جس میں این برقرار رہے اور صرف وضع بدلے، فافهم ان كنت تفهم (تو سمجھ لے اگر تو سمجھتا ہے۔ ت) ۱۲ منہ غفرلہ۔

www.alahazratnetwork.org

طور پر لازم کہ اُسی نسبت سے پہلی قوت اُسے روزانہ ۱۰۰ میل کے ایک حصہ تک لے جایا کرے یعنی ایک میل کا دسواں حصہ ۱۷۶ گز یا ہزارواں حصہ ۱۷۶ ۱ گز کہ پونے دو گزعہ سے زائد ہوا حالانکہ وہ یقیناً اسے اصلاً نہیں ہلا سکتی۔

ثالثاً اگر کہیں کہ جذب مرکز سے ہے کہ میل ہو یا جذب ضرور جانب مرکز ہے تو ما نحن فیہ میں سرے سے تقسیمِ حصص کا جھگڑا ہی نہ رہے گا۔

تکملہ: یہ دونوں اعتراض ہم نے بفضلہ تعالیٰ بہ نگاہِ اولین کئے تھے پھر جونپوری کی کتاب دیکھی تو اس میں دونوں مع نام جواب پائے،

اوّل پر اقرار کر دیا کہ اس صورت میں ہماری یہ دلیل جاری نہیں پھر اُس پر یہ عذر بارد گھڑا کہ جب ہم ثابت کر چکے کہ قوتِ جسمانیہ ایک سلسلہ غیر متناہیہ پر قادر نہیں تو زیادہ پر کیسے قادر ہو جائے گی۔ اُس کا مطلب حمداللہ کی سمجھ میں نہ آیا اُلٹ پھیر کر انھیں لفظوں کو دُہرا دیا اور کہا ھذا ما عندی فی حلّ ھٰذہ العبارۃ (یہ وہ ہے جو اس عبارت کے حل میں میرے پاس ہے۔ ت)۔

اقول اُس کا مطلب عقل میں نہ آنا بعید نہیں کہ اس کا مطلب خود عقل سے بعید ہے وہ یہ کہتا ہے کہ تم نے جُز و کُل میں فرق یہ نکالا کہ مثلاً قوت کا سوواں حصہ ایک دن میں ایک دورہ دے تو پُوری قوت ایک دن میں سَو دورے دے گی اور دن غیر متناہی ہیں تو اُس کی اکائیاں نا متناہی ہوں گی اور اُس کی صدیاں بھی، گویا وہ ایک سلسلہ غیر متناہیہ پر قادر ہوا۔ اور یہ سَو سلاسل نا متناہی پر تو جُز و کُل کا فرق یہی رہا اور تناہی نہ ہوئی لیکن ہم بیان کر چکے کہ کُل قوت ایک سلسلہ پر قادر نہیں، ورنہ جُز و کُل برابر ہوں تو سَو سلسلوں پر کہاں سے قادر ہو جائے گی۔ یہ اُس کے مذعوم کی تقریر ہے۔

اقول یہ محض مغالطہ یا نری سفاہت ہے بشرط شَے و بشرط لا میں فرق نہ کیا، جُز ایک سلسلہ پر قادر ہو تو کُل ضرور ایک پر قادر نہ ہو گا ورنہ کُل و جُز برابر ہو جائیں مگر یہ ایک پر اُس کی قُدرت کا سلب کس معنیٰ پر ہے یا بایں معنیٰ کہ صرف ایک ہی پر قادر نہیں بلکہ سَو پر ہے نہ بایں معنیٰ کہ ایک اس کی قدرت ہی میں نہیں جو سَو پر قادر ہے قطعاً ایک اور اس کے

عہ یعنی ۱ $\frac{19}{25}$ گز ۱۲ الجیلانی

www.alahazratnetwork.org

۹۹ مثل اور پر قادر ہے تو یہ کہنا کہ جو ایک پر قادر نہیں سَو پر کیسے قادر ہوگا، کیسا صریح مغالطہ ہے۔ یوں کہئے کہ ہم دلیل سے ثابت کرچکے کہ کل کی قدرت ایک پر محدود نہیں تو ضرور زائد پر ہے، اگر کہئے کہ کل اس تنہا ایک سلسلہ پر بھی قادر ہے یا نہیں، اگر نہیں تو جزء کل سے بڑھ گیا۔ اور اگر ہاں تو اس سلسلے کے اعتبار سے دلیل جاری ہوگی۔ اب اس میں تو ایک اور متعدد کا فرق نہیں۔ دلیل کو ایک شے ایسی چاہئے جس پر کل وجزء دونوں قادر ہوں ولہذا اس صورت میں بھی جاری تھی کہ جزء صرف بعض کی تحریک پر قادر ہو ظاہر ہے کہ کل بھی اُسے حرکت دے سکے گا تو دلیل جاری ہو گئی اگرچہ کل اس بعض جیسے ہزار بعض اور پر قادر ہے۔

اقول ہاں کل اس تنہا ایک پر بھی قادر ہے مگر نہ اپنی پوری قوت بلکہ بعض سے وہ جس کی پوری قوت سَو پر قادر ہے اگر ایک پر اختصار چاہئے گا پوری قوت اس پر صرف نہ کرے گا بلکہ سوواں حصہ تو بعض قوت کل کا کل قوت بعض سے مساوی ہونا لازم آیا اور یہ غیر محذور بلکہ ضرور۔

دوم کی تقریر یوں کی کہ جائز ہے کہ کل کے لئے ایک قوت ہو کہ تقسیم سے نہ رہے جیسے مرکب کی قوت کہ بعد مزاج حاصل ہوتی ہے اُن بسائط پر نہیں جن سے اس کی ترکیب ہوئی اور کشتی کہ دَو کی تحریک سے حرکت کرے ایک سے متحرک نہ ہوگی، پھر جواب دیا کہ قوت جو مزاج سے حاصل ہوئی اگرچہ قبل امتزاج بسائط میں نہ تھی مگر اب ضرور ہر بسیط بھی اُس کا حامل ہے کہ تمام جسم میں ساریہ مانی گئی ہے اور ہم جزء کو کل سے جُدا کرکے کلام نہیں کرتے، بلکہ اسی حالت میں کہ وہ مزاج حاصل کئے ہوئے ہے تو ضرور کل سے اسے جو نسبت ہے اسی نسبت پر اُس قوت کا حصہ اُس میں ہے اور ایک شخص اگر اس کشتی کو نہیں ہلا سکتا تو اُس سے چھوٹی کو تو ہلا سکے گا۔

اقول بحمداللہ تعالٰی ہماری تقریر مزاج پر نہیں جس میں ایک قوت جدیدہ خود ان بسائط ہی کو بعد کسر وانکسار حاصل ہوتی ہے۔ ہمارے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ کُل کو ایک شے پر قوت ہو تو ضرور نہیں کہ مقوی علیہ کے حصے حصص قوت کے مقابل ہوں کہ کل مقوی علیہ پر کل کو قوت ہے تو اس کے نصف پر نصف اور ثلث پر ثلث کو دھکّا (اور اسی طرح۔ت) بلکہ ممکن کہ مقوی علیہ پر قوت ہیئاتِ اجتماعیہ سے مشروط ہو تو جب کوئی حصہ لوگے خواہ کُل سے قطع کرکے یا اس میں ملا ہوا جزء اس پر اصلاً قادر نہ ہوگا جزء بشرط شئ قادر ہے کہ عین جزء اگرچہ خارج میں کُل سے جُدا نہ کیا لیا تو اس سے تنہا اور شرط قوت کہ اجتماع تھا نہ رہا یہاں بھی وہی تفرقہ نہ کیا،

www.alahazratnetwork.org

جُز بشرطِ شئے قادر ہے کہ عین کُل ہے اور کلام لبشرط لا میں ہے اگر کہئے اگر جُز قادر ہو جب تو محال مذکور لازم آئے گا۔

اقول ہاں تو اس سے جُز کا قادر ہونا محال ہوا کہ اس کے فرض سے محال لازم آیا نہ کہ قوتِ کُل کی لا متناہی فاندفع ما قال الملّا حسن فی حاشیتہ (تو جو ملّا حسن نے اس کے حاشیہ میں کہا وہ مندفع ہو گیا۔ ت) رہا وہ اخیر جملہ کہ ایک اس سے چھوٹی کو ہلا سکے گا۔

اقول وہ بھی ہماری اس تقریر سے رَد ہو گیا مقوی علیہ کے حصوں کا قوت کے حصوں پر انقسام ضرور ہے یا نہیں، اگر نہیں تو تمہاری دلیل باطل، اور اگر ہاں تو جو ہُوا جہاز کو روزانہ سَو میل لے جائے لازم کہ اس کا تجزیہ کرتے جاؤ، تو سَو میل کا اُن پر انقسام ہوتا رہے، اور وہ حصہ کہ پتّے کو بھی نہ ہلا سکے اس جہاز کو اُنگل بھر یا بال بھر غرض کچھ نہ کچھ روزانہ ضرور ہلائے یہ صریح باطل ہے۔ یہ بیان اس کے ایضاح کو تھا کہ ممکن بعض قدرتیں ہیأتِ اجتماعیہ سے مشروط ہوں اور ہیأتِ اجتماعیہ مجموع من حیث ھو مجموع کو عارض ہے نہ کہ ہر جُز میں ساری، تو اجزاء میں اُس کا حصہ ہونا ضرور نہیں بلکہ نہ ہونا ضرور ہے کہ شرط مفقود ہے، تو جسم کا ہر جُز جسم ہونا اور بداہۃً جنس قوتِ کل سے کسی شَے پر قادر ہونا اگرچہ اپنی نسبت پر اُس جسم سے اصغر کی تحریک پر ہو یہ کچھ تمہیں مفید نہیں، ہاں ہر جُز بھی کسی نہ کسی حصہ جسم کی تحریک پر قادر سہی مگر ممکن کہ عدّت و مدّت میں لا متناہی پر قدرت ہیأتِ اجتماعیہ سے مشروط ہو تو وہ ہرگز نہ کسی جُز میں ہو گی نہ اس کی نسبت پر انقسام پائے گی کہ استحالہ لازم آئے کہ غیر متناہی کی تنصیف تثلیث وغیرہ نا ممکن فاندفع ما تفوہ بہ الجونفوری واندفع ما اراد بہ اصلاحہ الملّا حسن فی حاشیتہ (تو مندفع ہو گیا وہ جو اس کے حاشیہ میں ملّا حسن نے کہا۔ ت) اسکے بعد جونپوری نے ابن سینا کی تقریر پر رَد کیا اور اپنی طرف سے حسبِ عادت کہ شقشقۂ لسان و لقلقۂ بیان ہی اُس کی بضاعت ہے اس دلیل کی ایک اور تقریر طویل و لاطائل گھڑی۔

اقول بحمدہٖ تعالٰی وُہ بھی ہماری اسی تقریر سے رَد ہو گئی اس کا مبنٰی بھی اسی پر ہے کہ قوت بانقسام محل منقسم ہوا اور ہم روشن کر چکے کہ قوت مشروطہ بہیأتِ اجتماعیہ اجزاء پر منقسم نہ ہو گی کل ہرگز اجزا کی گنتی کا نام نہیں جیسے عشرہ کہ دس وحدتوں سے زیادہ اُس میں کچھ نہیں تو اس کی قوت نہ ہو گی مگر قوائے اجزاء کا حاصل جمع بلکہ یہاں ایک امر زائد ہے جس نے کثرت کو وحدت کر دیا یعنی ہیأتِ اجتماعیہ اس سے جو قوت حاصل ہو گی یقیناً مجموع قوائے اجزاء کے علاوہ ہے اور اس کا خود جونپوری کو بھی اعتراف ہے مگر پھر ہیأتِ اجتماعیہ کو نہیں سمجھتا، اور انقسام محل سے تقسیم کرتا ہے۔

www.alahazratnetwork.org

یہ سب اس تقدیر پر ہے کہ مؤثر صرف جمیع اجزا بشرط اجتماع ہوں اور اگر مجموع من حیث ھو مجموع مؤثر ہو۔ یعنی ہیاٰت اجتماعیہ مؤثر میں داخل، تو امر اظہر ہے۔ اب اجزا تین وجہ پر ہیں:

(۱) مرسل نفس اجزا۔

(۲) معری متفرقہ۔

(۳) محلی مجتمعہ کہ لابشرط و بشرط لا و بشرط شَے کے مراتب ہیں۔

پانچ مرسل دس مرسل کا نصف ہے لیکن دس مع ہیاٰتِ اجتماعیہ کا نصف نہ پانچ مرسل ہے نہ بلا ہیاٰتِ اجتماعیہ نہ مع ہیاٰتِ اجتماعیہ کہ یہ ہیاٰت اجتماعیہ اسی کی مثل ہے جو دس محلی میں ہے نہ کہ اس کی نصف، تو دس محلی کی جو قوت ہوگی اس کے انصاف و اثلاث میں نہ ہوگی کہ اس کے لئے انصاف و اثلاث ہی نہیں۔ یہ جو انصاف و اثلاث ہیں دس مرسل کے ہیں اور اس کے لئے وہ قوت نہیں، اسی قدر اس کے رَد کو بس ہے زیادہ اطالت کی حاجت نہیں، وﷲ الحمد۔

مقام بست و پنجم

آن سیال کوئی چیز نہیں، ارسطو و ابن سینا اور ان کے چیلوں نے کہا حرکت کے دو اطلاق ہیں:

اوّل حرکت بمعنی التوسط کہ مبدء سے جدائی کے بعد اور منتہی تک وصول سے پہلے جسم کے لئے مبدء و منتہی میں متوسط ہونے کی ایک حالت دائمہ باقیہ ہے کہ خود اپنی ذات میں ناقابل قسمت اور اوّل تا آخر بحالہا محفوظ و مستمر ہے اور آنات مفروضہ زمان حرکت میں حدود مفروضہ مسافت سے ہر آن اُسے ایک نسبت تازہ ہے کہ نہ پہلے تھی نہ بعد کو ہو اس اعتبار سے سیال و نامستقر ہے اسے حرکتِ توسطیہ کہتے ہیں۔

دوم حرکت بمعنی القطع جس طرح مینہ کی اُترتی بُوند سے پانی کا ایک خط اور بنیٹی گھمانے سے آگ کا ایک دائرہ متوہم ہوتا ہے، یونہی حرکتِ توسطیہ کے اُن اختلاف نسب کے علی الاتصال توارد کے باعث مبدء سے منتہی تک ایک حرکت متصلہ وحدانیہ متخیل ہوتی ہے، وجہ یہ کہ اُس بوند یا شعلے یا متحرک کے ایک مکان میں ہونے کی ایک صورت خیال میں مرتسم ہوئی اور وہ ابھی زائل نہ ہونے پائی تھی کہ معاً دوسرے تیسرے مکانوں میں ہونے کی صورتیں آئیں، یونہی آخر تک، لاجرم وہم میں ایک شَے ممتد متصل پیدا ہوئی جو صور مذکورہ میں خط و دائرہ و حرکت ممتدہ وحدانیہ ہے اسے حرکت قطعیہ

www.alahazratnetwork.org

کہتے ہیں۔ ان صناوید فلسفہ نے جب خود اسے موہوم کہا تو ہمیں یہاں بحث کی حاجت نہیں اگرچہ جائے سخن وسیع ہے مگر جزاف بے معنی یہ ہے کہ اسی پر قیاس کرکے کہا کہ جس طرح خارج میں حرکت توسطیہ اپنی ذات میں بسیطہ مستمرہ اور نسبتوں سے غیر مستقرہ ہے اور اس کے سیلان سے قطعیہ موہوم ہوتی ہے یونہی خارج میں ایک آن سیال ہے کہ اپنی ذات میں بسیط و ناقابلِ قسمت وغیر متبدل ہے اور اپنے سیلان سے اذہان میں ایک امتداد موہوم متصل کی راسم ہے جس کا نام زمانہ ہے آن سیال حرکت توسطیہ پر منطبق ہے اور زمانہ حرکت قطعیہ پر یہ بوجوہ ناقابل قبول۔

اولاً کیا ضرور ہے کہ امتداد موہوم زمانی کسی امر خارج مستمر غیر مستقر ہی سے منتزع ہو کیوں نہیں ممکن کہ ابتداءً ذہن میں حاصل ہو (علامہ خواجہ زادہ)۔

اقول حرکت توسطیہ بمعونت حس مدرک ہے کہ متحرک کو بین الغایتین مبدء سے منصرف منتہیٰ کی طرف متوجہ اس سے ہٹتا اس کی طرف بڑھتا دیکھ رہے ہیں اور یہی معنی توسط ہے اور اس کے استمرار سے ایک اتصال متوہم ہونا معقول، وہ حرکت قطعیہ ہے۔ امتدادِ زمانی کا علم ہر بچے جانور کو ہے یہاں خارج میں کسی مستمر نامستقر کا نہ مشاہدہ نہ اس پر دلیل تو محض قیاس غائب علی الشاہد مردود و ذلیل اگر کہیے وجود ذہنی نہیں ہوتا مگر ظلی۔

اقول یہ دلیل نہیں بلکہ دوسرے لفظوں میں مدعا کا اعادہ اور صریح[ع] مصادرہ ہے۔

ثانیاً اقول سیلان خارجی سے ایک اتصال متخیل ہونا پہلے اس سیلان کے ارتسام کی فرع ہے جس نے نہ قطرہ اُترتا دیکھا نہ شعلہ گھومتا، محال ہے کہ ان کے نزول و دوران سے اس کے ذہن میں خط و دائرہ مرتسم ہوں یہاں امتداد زمانی کی وہ شہرت کہ صبیان وحیوان بھی اس سے آگاہ اور آن سیال تم چند کے سوا کسی کے خیال میں بھی نہیں تو اس کے سیلان سے اذہان میں اس ارتسام کے کیا معنی۔

ثالثاً اقول اگر رسمِ زمانہ کو خارج میں کوئی سیلان ہی درکار، اور فرض کرلیں کہ سیلان رسم زمانہ کرسکتا ہے تو کیوں نہ ہو کہ حرکتِ توسطیہ کا سیلان یہ راسم ہو آن و سیلان آن کی کیا حاجت بلکہ اس تقدیر پر یونہی ہونا چاہئے کہ خود کہتے ہو سیلان توسطیہ سے حرکت قطعیہ متصلہ موہوم ہوتی ہے تو قطعیہ کا اتصال اسی سیلان کا مرسوم اور قطعیہ کے اتصال ہی کا نام

ع: اور اس کا ابطالِ صریح مقامِ آئندہ میں آتا ہے ۱۲ منہ

www.alahazratnetwork.org

زمانہ ہے۔

رابعاً اقول سب جانے دو فرض کردم کہ کوئی آن ہے اور اُسے سیلان ہے لیکن محال ہے کہ وہ راسم زمانہ ہو ذرا سیلان کے معنی بتایئے آن تو فی نفسہٖ دائم و مستمر ہے اس کا سیلان نہ ہوگا مگر یہ آنات متعاقبہ میں حدود مختلفہ سے اُس کی نسب متجددہ اِس کے سوا اگر کچھ معنی سیلان راسم بتاسکتے ہو بتاؤ اور جب سیلان یہ ہے تو یہ خود زمانے پر موقوف تو اُسے راسم زمانہ نہ کہے گا مگر سخت بیوقوف۔ اس مقام کی صعوبت بلکہ مطلقاً عدم استقامت نے اگلوں کو بیان معنی سیلان آن سیال سے صم بکم رکھا مگر آخر زمانے میں ہدیہ سعیدیہ نے اس کی مشکل کشائی پوری کردی کہ حاضر ہمیشہ آن ہے زمانہ حاضر ہو تو قار ہوجائے۔ زمانہ یوں تو متخیل ہوتا ہے کہ آن حاضر کا تخیل کیا پھر ایک زمانہ لطیف کے بعد دوسری آن کا، پھر زمانہ قلیل کے بعد تیسری آن کا، یوں ایک آن مستمر سیال ہوتی ہے کہ گویا راسم زمانہ ہے جیسے قطرہ سیالہ و شعلہ جوالہ۔

اقول بوجوہ کثیرہ آن سیال نے وہ سیلان کیا کہ بالکل بہہ گئی:

(۱) وہ موجود خارجی تھی یہ متخیل۔

(۲) وہ واحد یہ متعدد۔

(۳) وہ برقرار[ع۱] یہ متجدد۔

(۴) اُس پر زمانہ موقوف کہ اُسی سے متخیل ہوتا ہے یہ خود زمانے پر موقوف کہ اسی کے اطراف و حدود۔

(۵) وہ راسم زمانہ یہ اس سے مرسوم[ع۲] کہ جب تک زمانہ نہ گزرے دوسری آن متخیل نہ ہو۔

(۶) وہ علی الاتصال[ع۳] سیال یہ متفرق بالانفصال۔

ع۱ عدم التغیر فوق الوحدۃ ۱۲ منہ غفرلہ

ع۲ کونہا مرسومۃ بالزمان فوق توقفہا علیہ ۱۲ منہ غفرلہ

ع۳ ھٰھنا ثلاث اتصالات الاول ما یطلبہ السیلان لوقوعہ فیہ وھو المراد فی السابع والثانی ما تخیل بھذا السیلان

عدم تغیر وحدت سے فوق ہے۔(ت)

اس کا زمان سے مرسوم ہونا اُس پر موقوف ہونے سے فوق ہے۔(ت)

یہاں تین اتصال ہیں، اول وہ کہ سیلان اسکو طلب کرتا ہے اس میں گرنے کے لئے، وہی مراد وجہ ہفتم میں۔ ثانی وہ جو اس سیلان سے متخیل ہے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

www.alahazratnetwork.org

(۷) اس کا سیلان امتداد متصل میں واقع ان کے طفرے اُس اتصال کے قاطع۔

(۸) اس سے جدید امتداد تخیل ان کے بعد محتاج تخیل کر اس کا سیلان رسم امتداد کا ذمہ دار ان کے خلا بھرنے کو خود امتداد درکار۔

(۹) اس کا سیلان امتداد کا راسم ان کا تفرق اس کا بھی حاسم یعنی وہ امتداد متصل وحدانی دکھائے یہاں مستقل تخیل کے بعد بھی جو بنے ٹکڑے ٹکڑے آئے۔

(۱۰) زمانہ تخیل حدود پر موقوف نہیں۔

(۱۱) نہ اس کا محتاج کہ بعد تفرق اتصال پائے اس کے اتصال موہوم میں یہ حدود فرض کر سکتے ہیں نہ کہ یہ حدود ہولیں اس کے بعد انھیں امتدادوں سے وصل کیا جائے۔

(۱۲) قطرۂ سیالہ و شعلۂ جوالہ کی مثالیں بھی اس بیان پر خوب منطبق اُن میں یونہی حدود فرض ہوکر خطوط وصل ہوتے ہوں گے۔ دیکھئے نہ کوئی شئے بسیط موجود بتا سکے نہ ہرگز اس کا سیلان بنا سکے ع

ولن یصلح العطار ما افسد الدھر

(جس کو دہر فاسد کردے اُسکی اصلاح عطار ہرگز نہیں کرسکتا۔ت)

خامساً اقول جب سیلان خارجی سے امتداد ذہنی بنتا ہے وہاں دو چیزیں خارج میں ہوتی ہیں، ایک وہ سیال جیسے قطرۂ نازلہ۔ دوسرے اس کی مقدار مثلاً جَو بھر۔ اور دو ذہن میں ایک وہ امر ممتد کہ اس کے سیلان متصل سے موہوم ہوا مثلاً خط آبی۔ دوسرے اس ممتد کی مقدار مثلاً دس گز خارج کی دونوں چیزیں ذہن کی دونوں چیزوں کی مجانس اور گویا اُن کے اجزا سے ایک جزء، اُن کے حصوں سے ایک حصّہ ہوتی ہیں بایں معنی کہ مثلاً یہ پانی کا خط اگر خارج میں ہوتا تو وہ قطرہ اُس کا ایک حصّہ ہوتا اور اُس کی جَو بھر مقدار اس کی دس گز مقدار کا حصہ کہ سیلان سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وھوالمراد فی الثامن وبعدہ والثالث مایعرض نفس السائل بالعرض بحسب السیلان وھوالمراد فی السادس فافھم ۱۲ منہ غفرلہ

وہی مراد ہے وجہ ہشتم اور اس کے مابعد میں، ثالث وہ جو نفس سائل کو عارض ہو باعتبار سیلان کے۔ وجہ ششم میں وہی مراد ہے، تو سمجھ لے (ت)

عـــہ الجسم فوق عدم التخیل فشتان ماثبوت العدم وعدم الثبوت ۱۲ منہ غفرلہ

عـــہ جسم عدم تخیل سے فوق ہے تو ثبوتِ عدم اور عدم ثبوت میں بہت فرق ہے (ت)

www.alahazratnetwork.org

ذہن میں اُسی کی صورت کے امثال پے در پے اتصال پا کر امتداد بناتے ہیں تو ممتد ذہنی گویا اسی سیال خارجی کے امثال سے مرکب اور اس کی مقدار انھیں مقادیر امثال کا مجموعہ کہ اسی مقدار خارجی کے اضعاف ہیں۔ اب یہاں ممتد ذہنی تو حرکت قطعیہ ہے اور اس کی مقدار زمانہ خارج میں سیال، تم نے آن کو لیا۔

(۱) اُس کی مقدار محال کہ وہ رأساً ناقابلِ انقسام، تو چار میں سے ایک تو یہ غائب ہوئی۔

(۲) وہ جو ایک خارج میں ہے مقدار کے مقابل نہیں بلکہ سیال کے، تو چاہیے کہ آن حرکت قطعیہ کی جنس سے ہو اور حرکتِ قطعیہ کے حصّوں سے ایک حصہ، یہ بھی باطل، پھر اس کے سیلان سے ان کا ارتسام کیسا، اگر کہیے ہم وہ امر ممتد اور اس کی مقدار حرکت قطعیہ و زمانہ نہیں لیتے بلکہ زمانہ اور اُس کا امتداد۔ اب ممتد جنس سیال سے ہوگیا اور گویا اس کے حصوں سے ایک حصّہ۔

اقول اب بھی بوجوہ غلط:

(۱) اب زمانہ متقدر ہوگیا حالانکہ مقدار رہے امتداد زمانے کو عارض ہوگیا حالانکہ وہ خود امتداد ہے۔

(۲) زمانہ اگر خارج میں موجود ہو آن نہ ہرگز اُس کا حصّہ ہوگی نہ حصہ کا مثل، بلکہ اس کی طرف۔

(۳) آن کی مقدار اب بھی معدوم جو امتداد زمانہ کے مقابل ہوتی اگر کہیے ہم وہ خارج کی دو چیزیں حرکت توسطیہ و آن لیتے ہیں اور ذہن کی دو حرکت قطعیہ و زمانہ آن کو سیال اس لئے کہہ دیا ہے کہ سیال یعنی حرکت توسطیہ پر منطبق ہے اب تو چاروں کا تجانس و تعادل ہوگیا۔

اقول اب بھی غلط:

(۱) جس طرح آن کے لئے مقدار نہیں آن کسی کے لئے مقدار نہیں۔

(۲) وہی کہ آن حصہ زمانہ نہیں غرض خارج سے ذہن میں ارتسام زمانہ کسی پہلو ٹھیک نہیں آتا۔

سادساً اقول آن سیال کا حرکت توسطیہ پر انطباق بھی محال، آن کسی وجہ سے کسی جہت میں اصلاً قابلِ انقسام نہیں اور حرکت توسطیہ صرف جہت مسافت سے منقسم نہیں کہ ایک نقطہ

www.alahazratnetwork.org

متحرک ہو یا سوگز کا جسم مبدء سے جدائی کے بعد منتہی تک پہنچنے سے پہلے توسط دونوں کو یکساں ہے یہ نہیں کہ نقطے کا توسط جسم کے توسط سے چھوٹا ہے کہ توسط میں تشکیک نہیں لیکن جہت متحرک سے وہ غیر متناہی تقسیم کے قابل ہے کہ تمام جسم متحرک میں ساری ہے اُس میں جہاں جو جزء فرض کیجئے مبدء و منتہی میں متوسط ہے ہر آن میں اُس کی جو حالت تھی نہ کبھی پہلے تھی نہ بعد کو، اسی کو یُوں تعبیر کرتے ہیں کہ حرکت توسطیہ عرض میں منقسم ہے طول میں نہیں، طول سے مراد جانب مسافت اور عرض سے جانب متحرک خواہ تقسیم اسکے طول یا عرض کسی بُعد میں ہو۔ اور جب وُہ ایسی منقسم ہے آن اُس پر کیونکر منطبق ہوسکتی ہے اگر کہئے اس حالت میں وہ حرکتِ واحدہ نہیں بلکہ کثیر متحرکوں کی کثیر حرکات' جیسا جونپوری وغیرہ نے کہا، اس لئے کہ ہر جُز اور اُس کی حرکت جُدا ہے اور ہم نے حرکتِ واحدہ کو بسیط کہا ہے۔

اقول اس سے یہ مراد کہ جس طرح جسم میں اجزا بالقوہ میں یونہی یہ حرکت حرکات بالقوہ، تو بھی قابلیت انقسام ہے، اور اگر یہ مقصود کہ بحسبِ اجزا حرکاتِ کثیرہ بالفعل ہیں اُن میں ہر ایک بسیط ہے نہ مجموعہ تو **اوّلاً** یا تو جواہر فردہ لازم کہ یہ حرکاتِ بسیطہ نہ ہوں گی مگر اجزائے بسیطہ کی اور جب بالفعل ہیں تو ضرور متحرکات بھی بالفعل یا غیر متناہی کا محصور ہونا کہ اجزا باوصف لاتناہی حدود و شکل میں محصور رہیں۔

ثانیاً آن سیال ظاہر ہے کہ جوہر نہیں ورنہ جوہر فرد ہوا در ضرور مقولہ کیف سے ہے کہ نہ بالذات قابلِ قسمت نہ طالبِ نسبت، اور اُس کا موضوع نہیں مگر حرکتِ[ع] توسطیہ جس طرح زمانہ کا

ع صاحبِ قبسات نے اُسے جرم فلک الافلاک سے قائم بتایا اور یہ ہمارے قول کے منافی نہیں یہ حرکتِ توسطیہ سے قائم اور وہ فلک سے تو یہ فلک سے۔ قبسات کی عبارت یہ ہے:

کما فی الحرکۃ امران مختلفان بالمفھوم متباینان بالذات کذٰلک بازائھما فی الزمان شیئان مختلفان احدھما الاٰن السیال وھو مکیال الحرکۃ التوسطیۃ و ما تنطبق ھی علیہ غیر مفارقۃ ایاہ مادامت موجودۃ والاٰخر	جیسے حرکت میں دو امر ہیں جو مفہوم میں مختلف اور ذات کے لحاظ سے متباین ہیں، اسی طرح ان کے مقابل زمانے میں دو مختلف چیزیں ہیں ایک آن سیال اور یہ حرکت توسطیہ کا پیمانہ ہے اور حرکت توسطیہ اس پر منطبق ہوتی ہے اور جب تک موجود رہتی ہے اس سے جُدا نہیں ہوتی۔ دوسری

(باقی اگلے صفحہ پر)

www.alahazratnetwork.org

موضوع حرکتِ قطعیہ اور اس کا قیام ضرور انضمامی کہ موجود فی الخارج ہے اب وہ اجزائے فلک کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الزمان المتصل الممتد وھو مقدار الحرکۃ القطعیۃ و ما توجد ھی فیہ وتنطبق علیہ وکما ان الحرکۃ التوسطیۃ السیالۃ وراء حدود الحرکۃ بمعنی القطع کذلک الاٰن السیال غیرالاٰن الذی ھو طرف الزمان والفصل المشترک بین قسمیہ الماضی والمستقبل غیرقائم بجرم الفلک الاقصی الذی ھو موضوع الحرکۃ القطعیۃ المستدیرۃ التی ھی محل الزمان والحرکۃ التوسطیۃ الدوریۃ التی ھی ملزومۃ الاٰن السیال وبالاٰن السیال تکال الحرکات التوسطیۃ الدوریۃ و الاستقامیۃ جمیعا کما بالزمان یقدر جمیع الحرکات القطعیۃ المستدیرۃ وغیرالمستدیرۃ و الاٰن السیال والحرکۃ التوسطیۃ الراسمان للزمان والحرکۃ بمعنی القطع فی ازاء النقطۃ الفاعلۃ للخط کما اذا فرض مرور راس مخروط علی سطح و الاٰنات الموھومۃ التی ھی اطراف الازمنۃ و الاکوان فی حدود المسافۃ

چیز زمانہ متصل ممتد ہے اور وہ حرکت قطعیہ، اور جس میں حرکت قطعیہ پائی جائے کی مقدار ہے، نیز حرکتِ قطعیہ اس پر منطبق ہے، اور جیسے حرکتِ توسطیہ سیالہ حرکتِ قطعیہ کی حدود کے علاوہ ہے اسی طرح آنِ سیال اس آن کے مغایر ہے جو طرف زمان ہے اور زمانے کی دو قسموں ماضی اور مستقبل کے درمیان حدِ مشترک ہے، نیز آنِ سیال فلک الافلاک کے جسم کے ساتھ قائم نہیں ہے جو حرکت قطعیہ مستدیرہ کا موضوع اور حرکتِ قطعیہ مستدیرہ زمانے کا محل ہے۔ حرکتِ توسطیہ دوریہ جسے آنِ سیال لازم ہے اور آنِ سیال ہی سے تمام توسطی دَوری اور مستقیم حرکتوں کی پیمائش کی جاتی ہے جیسے زمانے سے تمام حرکاتِ مستدیرہ اور غیر مستدیرہ کی مقدار معلوم کی جاتی ہے۔ آنِ سیال اور حرکتِ توسطیہ زمانے کو اور حرکتِ قطعیہ کو نقش کرتی ہیں اور یہ مقابل ہے اس نقطے کے جو خط کھینچنے کا سبب ہوتا ہے جیسے کہ جب ایک مخروطی جسم کا سرا فرض کیا جائے کہ وہ ایک سطح پر گزر رہا ہے اور آنات فرض کی جائیں جو زمانوں کی اطراف ہیں اور حرکتِ قطعیہ کی وہمی حدود کے مقابل

(باقی برصفحہ آئندہ)

www.alahazratnetwork.org

ان سب حرکاتِ کثیرہ سے قائم ہے تو عرض واحد بالشخص کا موضوعات جداگانہ سے قیام لازم اور ان میں ایک سے تو ترجیح بلامرجح۔ رَدِّ تشدّق آن سیال کے بارے میں اگلے زبانی ادعا اور حرکت پر فاسد قیاس کے سوا کوئی دلیل یا شُبہہ نہ لائے نہ اُس کا سیلان بتانے پائے مگر متشدق جونپوری سے کب رہا جائے اسے حدس کے سرڈھالا اور سیلان کا راستہ نکالا اور ایک طویل شقشقہ گھڑ ڈالا جس کا حاصل بے حاصل یہ کہ متحرک جس وقت حرکت کر رہا ہے اس کی ذات کے مقابل نہ مسافت ہے نہ حرکتِ قطعیہ نہ زمانہ کہ ان سب میں کچھ گزرگیا کچھ آئندہ ہے بلکہ اس کے مقابل مسافت سے ایک نقطہ ہے اور حرکت قطعیہ سے توسط اور زمانہ سے ایک آن۔ یہ سب حدود و غایات ہیں' اور خود متحرک بحیثیت تحرک اپنے نفس کے لئے ایک حد ہے گویا وہ مبدء سے یہاں تک ایک امر ممتد ہے تو ہر حد مسافت پر اپنی حیثیت انتقال کے لحاظ سے خود اپنی حد ہے اب متحرک اپنی ذات سے باقی اور ان نسبتوں سے متجدد، یونہی حرکتِ توسطیہ، تو اس سے ذہن میں آپ ہی آتا ہے کہ وُہ آن جو زمانے سے اس کا خط ہے وہ بھی بذاتِ خود باقی ہو اگرچہ بحیثیت آنیت باقی نہ ہو کہ آن کا وجود نہیں مگر زمانے کے دو جزوں میں حد فاصل ہو کر پھر وہاں سے منتقل ہو کر دوسرے جزوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

التی ھی باناء الحدود الموھومۃ للحرکۃ بمعنی القطع فی انراء النقاط التی ھی اطراف الخطوط بالفعل والنقاط المفروضۃ فی الخط المتصل بالتوھم الان الاٰن لیس الا الاٰن الوھمی فی الزمان ولا یکون الا فاصلا والنقط منھا موھومۃ واصلۃ ومنھا موجودۃ فاصلۃ کما فی الحدود الحرکات القطعیۃ واطرافھا[1] اھ ۱۲ منہ غفرلہ۔

مسافت کی حدود میں متحرک کے وجودات فرض کئے جائیں ان نقاط کے مقابل جو خطوط کے اطراف میں بالفعل ہیں یا خط متصل میں وہم کی مدد سے فرض کئے گئے ہیں، لیکن آن تو وہی ہے جس کا زمانے میں وہمی طور پر ثبوت ہے اور یہ فاصل ہی ہوگی جبکہ بعض نقطے وہمی اور واصل ہیں اور بعض موجود ہیں' اور فاصل' جیسے کہ حرکات قطعیہ کی حدود اور ان کی اطراف میں ہے اھ ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

---

[1] قبسات

www.alahazratnetwork.org

میں فاصل کیسے ہوجائے گی یہی آن بذاتِ خود نہ اس حیثیت سے کہ عرض زمانہ ہے آن سیال ہے کہ زمانے کی موہوم آنوں کی طرح زمانے میں نہیں بلکہ زمانے سے باہر زمانے کی حد ہے اور اپنے سیلان سے اُسے حادث کرتی ہے جیسے اُترتا قطرہ خط آبی کو۔

اقول اوّلاً متشدق کے نزدیک زمانہ خود موجود فی الخارج ہے نہ کہ خطِ آبی کی طرح مرسوم موہوم اگر کہئے صرف رسم میں تشبیہ مقصود ہے نہ کہ وہم میں ولہذا متشدق نے شروع بحث میں سطح مستوی پر راس مخروط کی حرکت سے خط بننے پر کہا کہ یہ خط اگرچہ محض تخیل میں بنے گا نہ حقیقۃً کہ مسافت میں نقطہ اُسی وقت پیدا ہوگا جب سرِ مخروط اس کے ایک نقطہ سے ملا آگے بڑھتے ہی یہ نقطہ باطل ہوکر دوسرا پیدا ہوگا توجب نقطے باطل ہوجائیں گے خط کہاں پیدا ہوگا، تو ظاہر ہُوا کہ اسے رسم باقی ماننا ہے نہ محو ہوتی ہوئی۔

اقول یہ تو ایسی چیز ہے جیسے کاغذ پر سیاہی سے خط کھینچا کہ قلم کی حرکت سے بنا اور باقی رہا۔ یہ مثال کیا دور تھی جو اس کا صحیح تصور آسان کرتی، غلط تصور دلانے اور اس کی غلطی بنانے کی کیا حاجت تھی، خیر یُوں سہی مگر رسم جبکہ سیلان سے ہے بلاشبہ بتدریج ہوگا کہ سیلان حرکت ہے اور حرکت تدریجی اور تدریج کو مسبوقیت لازم اور ازل مسبوقیت سے مبرّا تو زمانہ ازلی کب ہوا، خود متشدق کو یہاں بھی کہتے بنی احداث بسیلا نہ نہ مانا آن سیال نے زمانہ حادث کیا اور اُسے حدوث ذاتی پر حمل ناممکن کہ حدوث ذاتی کسی کے دئے سے نہیں ہوتا لاجرم وہ ازلیت زمانہ باطل ہوئی جس پر متشدق نے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تکذیب اور فلاسفہ کی تصدیق میں کئی ورق سیاہ کئے ہیں اور آیاتِ قرآنیہ کو کہا کہ معاذ اللہ جاہلوں کے مدارک کی طرف تنزل کرکے آسمان و زمین کو حادث لکھ دیا ہے ورنہ واقع میں عالم قدیم ہے۔ یہاں شبہات اہل مکابرہ کے رَد میں ناظرین مقام ۲۳ سے مدد لیں۔

ثانیاً آن سیال کا سیلان مستدیر ہے کہ فلک کی حرکت توسطیہ مستدیرہ یا حسبِ تصریح صاحبِ قبسات خود جرمِ فلک سے قائم ہے اور ظاہر ہے کہ سیلان جس شکل کا ہوگا اتصال اُسی صورت کا مرسوم ہوگا نہ یہ کہ گھماؤ پرکار اور بنے خطِ مستقیم، اور وُہ بھی یُوں کہ ایک چھلّے برابر حلقے پر جتنی بار پرکار پھراتے جاؤ لاکھوں منزل تک سیدھا خط کھینچتا جائے فلک کے محیط کو امتداد غیر متناہی سے وہ نسبت بھی نہیں جو ایک چھلّے کے حلقے کو کروڑوں منزل کے امداد سے لیکن زمانے کا امتداد مستدیر نہیں کہ ہر دورے پر وہی پہلا زمانہ پلٹ پلٹ کر آتا رہے۔ ع

www.alahazratnetwork.org

گیا وقت پھر ہاتھ آتا نہیں

تو ضرور اس کا امتداد مستقیم ہے اور زنہار آن سیال سے مرسوم نہیں ہوسکتا یہ رد اُس وقت بھی ہے کہ زمانے کو موہوم مانو کہ توہم بھی اُسی صورت کا ہوگا جس نہج پر سیلان راسم ہے قطرے کے اُترنے سے آبی دائرہ یا بنیٹی گھمانے سے آتشی سیدھا خط کبھی متوہم نہ ہوگا اور وجود خارجی پر تو اختلاف ممکن ہی نہیں۔

ثالثاً فاعل کسی ذی مقدار پر افاضہ وجود ایک مقدار ہی پر کرے گا نا ممکن کہ فاعل اسکی نفس ذات کو بے مقدار بنائے تو فاعل ذات ہی فاعل مقدار ہے اگرچہ خصوص مقدار کا اقتضا شئے دیگر سے ہو اُس اقتضا کے مطابق مقدار پر فاعل اُسے بنائے سفہا جو طبیعت کو فاعل شکل و قدر کہتے ہیں، حاصل یہی ہے کہ طبیعت اُس کی مقتضی ہے اس خصوص کے سبب فاعل سے یہی افاضہ ہوتی ہے نہ یہ کہ فاعل نے نفس ذات بے شکل و قدر پر افاضہ وجود کیا۔ اور انھیں طبیعت بنا کر اس میں چپکا دیا۔ اب تمھارے نزدیک فاعل حرکت فلکیہ اُس کا نفس ہے تو وہی اُس کی مقدار زمانے کا فاعل ہو نہ یہ کہ وہ تو اُسے بے مقدار بنائے اور آن سیال زمانہ بنا کر اس میں لگا دے۔

رابعاً جب یہ آن زمانے سے باہر ہے زمانے کی حد کیونکر ہوسکتی ہے حد یہ کہ طرف ہو اور طرف شئے سے جُدا نہیں ہوتی۔

خامساً متشدق نے حاصل سیلان یہ رکھا کہ ذات آن باقی اور وصفِ آنیت متجدد و متقضی۔ ظاہر ہے کہ یہ تجدد و تقضی ظرف زمان سے باہر نا ممکن کہ جو زمانے سے متعالی ہے ان سے بری ہے نہ دوسرے زمانے میں ہوسکتی ہے کہ زمانے دو نہیں شئی واحد کو دو مستقل مقداریں لاحق نہیں ہوسکتیں اب اس زمانے میں دو ہی طرح ممکن، ایک یہ کہ آن سیال شیئاً فشیئاً سیلان کرے اور ہر حصے پر تازہ وصفِ آنیت اُسے عارض ہو آتا بنایا، اس کی حد ہوئی آگے بنایا وہ حدیث زائل ہو کر نئی آئی، جس طرح متشدق نے ذات محرک میں کہا ہے یوں یہ سیلان واقعی ہوگا، دوسرے یہ کہ زمانہ ازلی ابدی متصل وحدانی حدود سے بری دائماً موجود خارجی ہے جیسا متشدق کا زعم کفری ہے اس میں جہاں چاہو تجزیہ فرض کر لو وہیں وہ آن سیال دونوں جزوں میں حدِ فاصل ہوگی، یہ فصل محض اعتباری تابع اعتبار ہوگا اور لاحظ کو اختیار ہوگا کہ اوپر سے نیچے اترتا ہوا اجزا فرض کرتا آئے خواہ نیچے سے اوپر چڑھتا دونوں صورتوں میں وصفِ آنیت کو سیلان ہوگا مگر محض اعتباری اُلٹے سیدھے میں متردد، نیز لاحظ کو اختیار ہوگا کہ معاً ہزار جگہ تجزیہ فرض کر لے اب سیلان

www.alahazratnetwork.org

ہوگا نہ آن خارجی کو وصف آنیت کا عروض کہ سب جگہ ایک ہی آن حدِ فاصل نہیں ہوسکتی کما اعترف به (جیسا کہ اس کا اعتراف کیا گیا۔ ت) اگر یہ صورت لیتے ہو تو یا سیلان ہی نہیں یا نرا اعتباری کہ موجود خارجی کا راسم نہیں ہوسکتا، اور پہلی صورت لو تو زمانہ حادث اور اس کا بعض معدوم بعض موجود اور متشدق کا مذہب مذکور مردود۔

سادساً یہ تو سیلان پر کلام تھا اب اس کا نفس وجود جس مہمل حدس سے لیا اس کا حال سُنئے، آغازِ کلام اس سے کیا کہ ذات متحرک کے مقابل جس طرح مسافت سے ایک نقطہ ہے یونہی زمانے سے ایک نامنقسم چاہئے اور انجام میں وہ نامنقسم نکالا کہ زمانے سے اصلاً نہیں بلکہ اُس سے باہر ہے زمانے سے ایک نامنقسم تو وہی آن موہوم ہوتی جس طرح مسافت سے نامنقسم وہ نقطۂ موہومہ یہ حدس ہوا یا حدث۔

سابعاً غلط کہا کہ متحرک کے لئے حرکت قطعیہ سے وہ نامنقسم حرکت وسطیہ ہے حرکتِ وسطیہ ہرگز حرکتِ قطعیہ سے نہیں بلکہ مستقل مباین اس کی اصل ہے حرکت قطعیہ سے وہ نامنقسم ایک ایک حدِ مسافت کی موافات ہے۔

ثامناً صریح جھوٹ کہا کہ یہ سب حدود و نہایات ہیں، حرکتِ وسطیہ ہرگز حد و نہایت نہیں بلکہ حدود و نہایات سے نسبت رکھنے والی۔

تاسعاً خود مذہب متشدق پر سلسلہ صاف یہ تھا کہ متحرک کے لئے بحال تحرک تینوں چیزوں سے ایک ایک نامنقسم متجدد منقضی موہوم ہے مسافت سے وہ نقطے حرکت سے ان حدود کی موافاتیں زمانے سے ان تک وصول کی موہوم آنیں اس میں اس حدس کی راہ کہاں تھی لہذا زبردستی حرکت توسطیہ کو حدود میں بھرتی کیا اور خود متحرک کے سر ایک تجدد رکھا، کیا حدس یونہی اخلاط و تکلفات باردہ سے ہوتا ہے۔

عاشراً بفرض غلط یہ بھی سہی اب اس سلسلے میں مسافت و حرکتِ قطعیہ بھی ہیں اور متحرک و حرکت توسطیہ بھی، ان دو سے اگر آن سیال کا قیاس نکلتا ہے، اُن دو سے آن موہوم کا۔ پھر کیا وجہ کہ حدس اُدھر کا ہوا چاہئے یہ تھا کہ تعارض نظائر کے سبب کسی طرف کا نہ ہوتا اور یُوں بھی ہوسکتا ہے تو اِدھر کا لینا اور اُدھر کا نہ لینا صرف جزاف ہے تلك عشرة كاملة، یہ ہے اُن کا تشدق و تحذق۔

www.alahazratnetwork.org

مقام بست و ششم

زمانے کا وجود خارجی اصلاً ثابت نہیں۔ یونہی حرکت قطعیہ کا کتب کلام میں انکار وجود زمانہ پر دلائل ہیں جن پر خدشات ہوئے اور کلام طویل ہے یہیں ان میں سے یہ دو مختصر جملے پسند ہیں:

اوّل یہ کہ زمانہ مقدار حرکت قطعیہ ہے اور ہم ثابت کر چکے کہ حرکت قطعیہ موجود فی الخارج نہیں تو اُس کی مقدار کیسے موجود فی الخارج ہو سکتی ہے۔ شرح مقاصد میں اس سے جواب دیا کہ حرکت قطعیہ امر غیر قار ہے اس کے دو جز ایک ساتھ نہیں ہو سکتے بلکہ ایک جز ختم ہوتا اور دوسرا آتا ہے اُس کے وجود خارجی کے یہی معنی ہیں تو یہی حال اُس کی مقدار زمانے کا ہے، ہاں امر ممتد موجود فی الخارج نہیں بلکہ موہوم ہے۔

اقول یہ اعتراف بالحق ہے زمانہ و حرکت قطعیہ انھیں ممتد متصل ہی کا نام ہے نہ اُس غیر منقسم کا، او یہ کہنا کہ اس کے وجود خارجی کے یہی معنی ہیں۔

اقول بلکہ اُس کے عدم فی الخارج کے یہی معنی ہیں کہ وجود امتداد مع فنائے اجزا محال ہے بلکہ سارے امتداد سے ایک جز فنا ہو تو مجموع فنا ہو کہ عدم جز عدم کل ہے نہ کہ جب ہر جز فنا ہو۔ اس کے بعد شرح مقاصد میں بحث طویل ہے جس کا حاصل وہی کہ حرکت توسطیہ و آن سیال موجود ہیں اور قطعیہ و زمانہ موہوم۔

اقول رَد کو تائید اور اقرار کو انکار کیونکر قرار دیا جائے۔

دوم یہ کہ زمانہ موجود اگر قابل انقسام ہو تو قار ہو گیا اور نا قابل تو جز لازم آیا کہ زمانہ حرکت اور حرکت مسافت پر منطبق ہے۔ شرح مقاصد میں اس پر رَد فرمایا کہ ہم شق اول اختیار کرتے ہیں اور اجتماع اجزا نہ ہوا کہ اجتماع معیت اور اجزائے زمانہ بعض بعض پر سابق۔ دو جز ساتھ نہیں ہو سکتے کہ قار ہو۔

اقول اولاً قار کے لئے وجود میں اجتماع درکار یعنی دونوں جز پر معاً حکم وجود صادق ہو یا محل واحد میں اجتماع، علی الثانی مسافت وغیرہا تمام اجسام غیر قار ہوئے کہ اُن کے کوئی دو جز ایک محل میں نہیں ہو سکتے ورنہ تداخل لازم آئے۔ وعلی الاول ضرور زمانہ قار ہوا کہ جب موجود منقسم ہے تو سب اجزاء پر معاً حکم وجود صادق ہے۔

ثانیاً زمانہ اگر موجود ہو تو اس کے اجزاء موہوم اختراعی نہیں بلکہ قطعاً مناشی موجود ہیں ان کا وجود اگر بروجہ تصرم ہوا کہ ایک فنا ہو کر دوسرا آیا تو موجود نہیں مگر غیر منقسم، اور اگر بلا تصرم ہوا یعنی پہلا باقی تھا کہ دوسرا آیا تو یہی اجتماع فی الوجود و قرار ہے۔ پھر فرمایا ہم شق دوم اختیار کرتے ہیں

www.alahazratnetwork.org

اور جُز لازم نہیں کہ ممکن کہ نامنقسم وہی منقسم ہو۔

اقول ہم تشقیق انقسام وہمی ہی میں لیتے ہیں اگر موجود غیر منقسم فی الوہم ہے تو جُز لازم ورنہ اجزاء مقداریہ مجتمع فی الوجود ہوگئے اور اسی قدر قار ہونے کو درکار نہ کہ بالفعل اجزا ہونا چاہیے ہر جسم متصل وحدانی خصوصاً فلک جس کا تجزیہ اُن کے نزدیک محال' تو اس کا انقسام نہ ہوگا مگر وہم میں۔ طرفہ یہ کہ ارسطو و ابن سینا اور ان کے چیلے ہمیشہ اسے تسلیم کرتے آئے کہ زمانہ و حرکتِ قطعیہ موجود فی الاعیان نہیں آن سیال و حرکتِ توسطیہ سے متوہم ہیں ولہذا شرح مقاصد میں ان کے وجود خارجی کو اسی طرف راجع فرمایا کہ ان کے راسم خارج میں ہیں جن سے یہ موہوم ہوتے ہیں کما تقدم۔

مگر متشدق جونپوری اس پر بہت کچھ رویا اور کہا یہ فلاسفہ و ارسطو و ابن سینا پر افتراء ہے وہ یقیناً ساری حرکت قطعیہ اور تمام زمانہ ممتد ازل تا ابد کو متصل وحدانی بالفعل موجود خارجی مانتے ہیں انکار اس کا کیا ہے کہ وُہ کسی آن میں موجود نہیں کہ غیر قار ہیں اور غیر قار کا وجود کسی آن میں نہیں ہوسکتا اور اس پر کلام ابن سینا میں اشارہ بتایا کہ اس نے حرکت قطعیہ کو کہا لایجوز ان یحصل بالفعل قائماً فی الاعیان (نہیں جائز کہ حاصل ہو بالفعل اس حال میں کہ قائم ہو اعیان میں۔ ت) دیکھو اُس کے وجود فی الاعیان کا منکر نہیں بلکہ وجود قائم یعنی قار کا سب سے پہلے یہ اختراع خضری نے کیا پھر باقر پھر اس کے شاگرد صدر شیرازی پھر اس متشدق نے تقلید کی۔

اقول اولاً ارسطو سے زمانہ خضری تک کی تصریحات اور قطرۂ سیالہ و شعلہ جوالہ سے توہم خط و دائرہ کے تمثیلات جن سے عامہ کُتب فلسفہ مملو اور ان سے عامہ کتب کلام میں منقول سب کو یہ قرار دینا کہ وُہ اپنا مذہب نہ سمجھے کیونکر قابل قبول۔

ثانیاً ابن سینا کا یہاں لفظ قائم دیکھ لیا کہ محتمل وجوہ ہے، اور وہیں حرکت توسطیہ میں اس کی تصریح ہے والاٰخر یجوز ان یحصل فی الاعیان (اور دوسرا جائز ہے کہ اعیان میں حاصل ہو۔ ت) یہاں لفظ قائم کہاں مطلق حصول فی الاعیان کو توسطیہ سے خاص کر رہا ہے اور سب سے صاف تر اس کے برابر حرکت قطعیہ میں اس کا قول ذٰلک لایحصل البتۃ للمتحرک وھو بین المبدء والمنتھی بل انما یظن انہ قد حصل نحوا من الحصول اذا کان المتحرک عند المنتھی ویکون ھذا المتصل المعقول قد بطل من حیث الوجود فکیف لہ حصول حقیقی فی الوجود دیکھو اس کا ایک ایک لفظ حرکت قطعیہ کے مطلقاً وجود عینی کا منکر ہے اُسے معقول کہا اور کہا جب تک متحرک حرکت کر رہا ہے اس کا حاصل نہ ہونا ظاہر'

www.alahazratnetwork.org

ہاں یہ گمان ہوتا ہے کہ جب متحرک منتہی کے پاس پہنچے اُس وقت یہ حرکت متصلہ حاصل ہوگئی اب اس میں سے کچھ باقی نہ رہا، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ اس وقت حرکت بالکل باطل ہوگئی، اب اس میں سے کچھ باقی نہ رہا، پھر صاف کہا کہ اُسے وجودِ حقیقی کیسے مل سکتا ہے، حقیقی کی قید اس لئے کہ وجودِ انتزاعی ضرور ہے۔

ثالثاً ابن سینا اگر تناقض کرے ہمیں بحث نہیں متشدق خود اپنے تناقض کی خبر لے فصل زمان میں خود کہا:

تکون الحرکۃ حینئذ قد زالت لا انہا تحصلت[1] — اس وقت حرکت زائل ہو جاتی ہے نہ کہ حاصل ہوتی ہے۔ (ت)

رابعاً اور بڑھ کر پورا تناقض لیجئے، اسی فصل میں ایک شقشقہ طویلہ کے بعد کہا:

فلاح ان الحرکۃ القطعیۃ حقیقۃ اعتباریۃ[2] — تو ظاہر ہوگیا کہ حرکت قطعیہ حقیقت اعتباریہ ہے۔ (ت)

کیا حقائق اعتباریہ حقائق متاصلہ فی الاعیان ہوتی ہیں یہ صریح شدید تناقض ہے مگر حافظہ نباشد۔

خامساً تمام فلاسفہ اور خود اس متشدق کو مسلّم کہ زمانہ و حرکت قطعیہ متجدد و متصرم ہیں تقضی و تصرم اُن کی ذات میں ہے پھر خارج میں متصل وحدانی کیسے ہو سکتے ہیں، اتصال و تصرم کا اجتماع محال، یہ تیسرا تناقض ہے۔

سادساً خود اسی متشدق نے اواخر فصل تناہی ابعاد پھر فصل آن میں حادث بجدوث تدریجی کی ۲ دو قسمیں کیں: ایک وہ کہ بروجہ تجدّد و تصرم پیدا ہو جیسے زمانہ و حرکت قطعیہ و اصوات، ان کے لئے کبھی کسی آن میں وجود نہ ہوگا۔ دوسرا وہ کہ تدریجاً پیدا ہو مگر نہ بروجہ تجدّد و تصرم بلکہ جز سابق لاحق کے ساتھ جمع ہو یہ پورا حادث ہونے کے بعد باقی رہ سکتا ہے اھ، صاف ظاہر ہوا کہ قسم اول کی اشیاء کو جن میں زمانہ و حرکت قطعیہ ہیں بقا نہیں، ولہذا کسی آن میں ان پر حکم وجود نہیں ہو سکتا بخلاف قسم دوم کہ بعد تمامی حدوث اُس پر ہر آن میں حکم وجود ہوگا کہ اب پورا موجود ہے، یہ چوتھا تناقض ہے۔

---

[1] ۱؎

[2] ۲؎ الشمس البازغۃ فصل اذا ابتدأت معا حرکات مختلفۃ فی السرعۃ الخ برقی پریس دہلی ص ۱۱۴

www.alahazratnetwork.org

سابعاً جزء سابق لاحق سے جمع نہ ہوتے کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ دونوں ایک محل میں ہوں، ایسا تو قطعاً قسم دوم میں بھی نہیں، دو خط کہ ایک دوسرے پر منطبق ہوں ایک پورا ثابت رہے اور دوسرے کا ایک کنارہ اس کے کنارے سے ملا رکھو۔ دوسرے کنارے کو حرکت دو، یہاں تک کہ مثلاً ۶۰ درجے کا زاویہ پیدا ہو اسے قسم دوم کی مثال بتایا ہے کہ حدوث تدریجاً ہو۔ اور بعد تمامی حدوث اجزا مجتمع ہیں کیا وہ انفراج جو پہلے درجے میں ہے ساٹھویں میں ہے سب درجے اپنی اپنی جگہ جدا نہیں کوئی مجنون ہی ایسا کہے گا بلکہ قطعاً یہی معنی کہ بعد تمامی سب مقارن فی الوجود ہیں بخلاف قسم اول متصرم کہ اس میں جو جزء آیا فنا ہوگیا اس کے بعد دوسرا آیا تو جب سابق تھا لاحق نہ تھا اب کہ لاحق آیا سابق معدوم ہوگیا تو مجتمع فی الوجود نہیں ہوسکتے یہ ہے زمانہ حرکت قطعیہ، یہ پانچواں تناقض ہے۔

ثامناً سب کو اور خود متشدق کو مسلّم کہ زمانہ و حرکت قطعیہ غیر قار ہیں جب خارج میں متصل وحدانی ہیں قطعاً قار ہوئے۔ یہ چھٹا تناقض ہے ــــ متشدق نے باب الحرکت میں کہا حرکت قطعیہ موجود فی الاعیان ہے نہ بوجہ قرار ذات کہ اجزاء مجتمع ہوں کسی آن میں موجود ہو بلکہ بروجہ فنا و انقطاع تو حرکت قطعیہ و زمانہ دونوں اپنی ذات میں متصل وحدانی ہیں مگر جو آن فرض کرو ان کے وجود کی ظرف نہیں بلکہ وہ زمانہ ماضی و مستقبل میں حدِ فاصل ہے، ماضی یہ نہیں کہ فنا ہوگیا بلکہ اس آن کے اعتبار سے ماضی ہے کہ اس سے پہلے تھا، اور مستقبل یہ نہیں کہ ابھی وجود میں نہ آیا بلکہ اس آن کے اعتبار سے مستقبل ہے کہ اس کے بعد ہے یہی حال حرکت قطعیہ کا ہے، خلاصہ یہ کہ وہ کسی آن میں نہیں آن اُن کا ظرف نہیں، اُن کے غیر قار فی الخارج نے سے یہی مراد ہے ہاں اذہان میں قار ہیں۔

اقول اولاً تقضی و تصرم یعنی فنا و انقطاع مان کر فنا و انقطاع سے انکار وہی تناقض ہے مگر اُسے اُسی پر ڈھالنا کہ ماضی اس آن کے اندر نہیں اس کے اعتبار سے منقضی و منصرم ہے یونہی مستقبل اس آن کے اندر نہیں اس کے لحاظ سے متجدد ہے غیر قار ہونے کا یہ حاصل ہے دنیا بھر میں کسی امتداد کو قار نہ رکھے گا مسافت قطعاً قار ہے مگر متحرک جس آن میں ہو اس کی ایک حد معیّن میں ہوگا کہ جتنا حصہ مسافت کا طے ہولیا اس حد میں ہرگز نہیں اس سے پہلے منقضی ہوچکا اور جو حصہ بعد کو طے ہوگا وہ بھی اس حد میں ہرگز نہیں اس کے بعد آئے گا تو مسافت بھی غیر قار اور منصرم و متجدد ہوئی، اور بلا لحاظ حرکت بھی مسافت میں جو نقطہ دو حصّوں میں حد فاصل فرض کرو ہرگز

www.alahazratnetwork.org

کوئی حصہ اس حد میں موجود نہیں اپنی اپنی جگہ موجود ہیں یونہی زمانے میں جو آن حدِ مشترک لو تو دونوں حصے اس میں نہیں اپنے اپنے موقع پر موجود بتاتے ہیں خود محقق نے اسی جگہ کہا کہ اسے یوں سمجھو جیسے مکان کے اعتبار سے جسم کا حال کہ وہ خود متصل واحد مکان واحد میں موجود ہے اور جب وہم میں اس کے دو حصے لے لو تو یہ مکان میں جمع نہ ہوں گے ہر حصہ دوسرے کے مکان میں بھی معدوم ہوگا اور بیچ میں جو حدِ مشترک لی ہے اس میں بھی معدوم ہوگا مگر ہر ایک اپنی اپنی جگہ موجود ہے اگر کہئے قرار کے لئے ہر شئی میں اُس کے حدود معتبر نہیں کہ کسی شئے کے حصے اس کے کسی حد میں نہیں ہوسکتے تو سب غیر قار ہوجائیں بلکہ معتبر صرف حدِ زمانہ ہے کہ آن ہے تمام قارات ایک آن میں موجود ہیں اور زمانہ کسی آن میں موجود نہیں لہذا غیر قار ہوا۔

اقول غیر قار وہ کہ بوجہ تجدد و تصرم کسی آن میں نہ ہو زمانے کا آن میں نہ ہونا اس وجہ سے نہیں اُسے تو تمامہ موجود بالفعل بلکہ علی الدوام مانتے ہو بلکہ اس کی وجہ وہی ہے کہ آن اس کی حد ہے اور کسی شئی کے حصے اُس کی کسی حد میں نہیں ہوسکتے اگر اس قدر عدم قرار کو کافی ہے تو ہر قار غیر قار ہے ورنہ زمانہ کیوں غیر قار ہے۔

ثانیاً حرکت قطعیہ جبکہ اول تا آخر اپنے زمانے میں موجود ہے بلا شبہہ بعد حدوث ہر آن میں موجود ہے، آن اس کی حد نہیں کہ اس میں نہ ہو سکے تو یہ غیر قار کیوں ہوئی۔ مجرد تدریج فی الحدوث اگر غیر قار کردے تو زاویہ بھی غیر قار ہو۔

ثالثاً بایں معنی زمانہ ذہن میں بھی قار نہیں کہ امتداد متصور فی الذہن میں جو آن اس کے دو مفروض حصوں میں حدِ فاصل لو ہرگز کوئی حصہ اس حد میں نہیں ایک اس سے سابق ہے دوسرا لاحق۔ اگر کہئے جب سارا اتصال ذہن میں معاً متصور تو تا بقائے تصور ہر آن میں پورا اتصال موجود فی الذہن ہے۔

اقول جب سارا اتصال خارج میں معاً متحقق تو تا بقائے تحقق ہر آن میں پورا اتصال موجود فی الخارج ہے، بالجملہ آن کو اگر ظرف وجود ہر حصہ لو تو وہ جیسا خارج میں نہیں ذہن میں بھی نہیں، اور اگر ظرف حکم بالوجود علی الکل لو تو وہ جیسا ذہن میں ہے قطعاً خارج میں بھی مان رہے ہو، جس آن میں تم نے زمانہ پر تمامہ متصل وحدانی ہونے کا حکم کیا اُس آن میں کُل زمانے پر حکم وجود فی الخارج کیا یا نہیں۔ مغالطہ یہ دیتے ہو کہ خارج میں نفی قرار کے وقت آن کو ظرف وجود لیتے ہو اور ذہن میں اثبات قرار کے وقت آن کو ظرف حکم بالوجود، حالانکہ اول پر

www.alahazratnetwork.org

ذہن میں بھی قار نہیں، اور دوم پر خارج میں بھی قار ہے۔ بالجملہ زمانے کے موجود خارجی ماننے میں مفتشدق کی تمام سعی مردود و بیکار ہے۔ مفتشدق نے اواخر فصل زمان میں کہا عدم قرار بمعنی امتناع اجتماع اجزا ہے۔

۲ **اقول** یہ بھی ہماری اسی تقریر سے رَد ہوگیا اجتماع فی الوجود الخارجی ممتنع ہے تو یہ ہمارا عین مقصود اور تمہارا زعم مردود، اگر اجتماع فی الحد الحاصل ممتنع ہے تو یہ ہر قار میں حاصل، مفتشدق نے یہیں اس سے پہلے کہا کہ عدم قرار کا صرف یہ حاصل کہ اگر اس میں اجزا فرض کئے جائیں تو ان میں ایک کا وجود پہلے ہو دوسرے کا بعد۔

اقول وجود خارجی بوجود منشا مراد یا وجود فی الانتزاع اوّل میں تقدم تاخر کہاں کہ کل بوجود واحد متصل موجود بالفعل مانتے ہو اور ثانی سے اگر عدم قرار ہوا تو وجود ذہنی میں نہ خارجی میں۔ عکس اُس کا جو تم مانتے ہو، دیکھئے معنی عدم قرار میں کیا کیا بے قراریاں مفتشدق کو لاحق ہیں اور بنتی ایک نہیں۔

ابطال دلائل وجود حرکت بمعنی القطع

مفتشدق نے باب حرکت میں ادعا کیا کہ خارج میں حرکت قطعیہ کا وجود بدیہی ہے۔

اقول حاشا بلکہ خارج میں اس کا عدم بدیہی ہے، مبدء سے منتہی تک کوئی شے ممتد متصل وحدانی ہرگز خارج میں نہیں بلکہ ایک شئ مقتضی متجدد ہے جس کا ہر حصہ پہلے کی فنا پر آتا اور خود فنا ہو کر دوسرے کے لئے جگہ چھوڑتا ہے۔ اس سے ذہن میں ایک اتصال موہوم ہوتا ہے اپنے شیخ کی اور خود اپنی نہ سُنی کہ جب تک حرکت ہورہی ہے وہ اتصال موجود نہیں اور جب ہو چکی سب فنا ہوگیا۔ مفتشدق کے حاشیہ میں حمداللہ نے وجود خارجی حرکت قطعیہ پر یہ دلیل نقل کی کہ حرکت توسطیہ بسیط غیر منقسم ہے جو اجزائے مسافت پر منطبق نہیں ورنہ منقسم و غیر منقسم کا انطباق لازم آئے وہ صرف اُن حدود پر منطبق ہے جو مسافت میں فرض کی جائیں اور ہر دو حد کے بیچ میں جو مقدار مسافت رہی اس پر منطبق نہیں تو اگر خارج میں صرف حرکت توسطیہ میں موجود ہو تو چاہئے کہ متحرک کا اجزائے مسافت پر اصلاً گزر نہ ہو بلکہ ہر حد مفروض سے دوسری تک طفرہ کرے اور بیچ میں تمام مقادیر کو چھوڑتا جائے۔

اقول اولاً تو حرکت توسطیہ ضرور طفرے کرتی ہے، طفرہ جیسے حرکت قطعیہ میں محال ہے

www.alahazratnetwork.org

یونہی توسطیہ میں۔

ثانیاً جہل شدید یہ کہ یہاں کچھ حدود معینہ مفروضہ لیں گے انھیں پر مرور ہو اور بیچ کی سب مقداریں متروک، حالانکہ حدود کی کچھ تعیین نہیں، ہر دو حد کے وسط میں جو مقدار ہے اُس میں بھی حدود فرض ہونگی اور اُن پر بھی قطعاً مرور ہوا اور ان چھوٹی حدوں کے بیچ میں جو چھوٹی مقداریں ہیں اُن میں بھی حدود فرض ہوسکتی ہیں اُن پر بھی قطعاً گزر ہوا، یونہی غیر متناہی تقسیم میں، تو ہر جزء مسافت حد فرض ہوسکتا ہے اور ہر حد پر مرور خود مانتے ہو تو ہر جزء مسافت پر یقیناً مرور ہوا۔ فلسفہ کے مستدلین ایسے ہی ہوتے ہیں۔

ابطال دلائل وجود زمانہ

وُہ چند شبہات ہیں:

شُبہہ ۱: ہم یقیناً جانتے ہیں کہ طرفین مسافت کے درمیان ایک امکان یعنی اتساع ہے جس میں حرکت ایک حدِ معین سرعت پر واقع ہوسکتی ہے یعنی اس سے بطی ہو تو اس مسافت کو اُس مقدار اتساع سے زائد میں قطع کرے گی اور اسرع ہو تو کم میں یا بطی ہو تو اس مقدار اتساع میں اس مسافت سے کم طے کرے گی اور سریع تو زیادہ اسی اتساع کا نام زمانہ ہے اور یہ ہرگز کسی توہم پر موقوف نہیں، اگر وہم و واہم معدوم ہوں جب بھی طرفین مسافت میں یہ اتساع ضرور ہے تو یہ حکم ایجابی بنظر واقع صادق ہے تو ضرور یہ اتساع یعنی زمانہ موجود خارجی ہے اسے بہت طویل بیان کرتے ہیں جس کی ہم نے تلخیص کی۔ یہی دلیل ابن سینا سے آج تک ان متفلسفون کی بہت بڑی دستاویز ہے اور وہ بوجوہ محض مردود۔

اوّلاً صدق ایجاب کو اگر درکار ہے تو موضوع کا وجود واقعی اور وُہ وجود خارجی سے عام ہے۔

اقول فوقیت سما ثابت ہے، یہ حکم ایجابی قطعاً صادق و واقعی ہے اور اس سے فوقیت کا وجود خارجی لازم نہیں۔

ثانیاً یہ جو سرعت و بطو اور مسافت کم یا زیادہ طے کرنا لے رہے ہو یہ سب حرکت قطعیہ میں ہے۔ حرکت توسطیہ کہ محض توسط بین المبدء والمنتہی ہے نہ سریع ہو نہ بطی نہ مسافت کی کمی بیشی سے متغیر اور حرکت قطعیہ باتفاق فریقین امر موہوم تو اُس کی مقدار یعنی یہی اتساع جو

www.alahazratnetwork.org

اُس کی کمی بیشی کا اندازہ کر رہا ہے ضرور موہوم ہے (مواقف موضحاً)۔

شبہہ ۲: بداہۃً معلوم کہ زمانہ قابل زیادت ونقصان ہے حرکت کہ ایک مسافت میں ایک زمانے میں ہُوئی ضرور اُس کا نصف اس سے کم میں ہوا۔ اور امر عدمی قابل زیادت ونقصان نہیں۔ لاجرم زمانہ امر وجودی ہے۔ یہ اول سے بھی زیادہ فاسد وکاسد ہے۔ شک نہیں کہ طوفانِ نوح علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بعثتِ سیدالمرسلین صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم تک جو زمانہ ہے وہ اس سے اکثر ہے جو بعثتِ سیدنا موسٰی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بعثتِ اقدس تک (مواقف) یُونہی آج سے ختم ماہ حاضر تک جو زمانہ ہے وہ اُس سے کم ہے جو آج سے دو ماہ آئندہ تک حالانکہ ماضی مستقبل سب معدوم ہیں۔

اقول یہ سندیں مناسب نہیں کہ متشدق اور اس کے متبوع تمام ماضی ومستقبل کو موجود مانتے ہیں بلکہ یُوں کہئے کہ شک نہیں کہ معدل النہار باقی سب مدارات یومیہ سے بڑا ہے اور ہر مدار اس سے قریب ہے مدار بعید سے بڑا ہے اور ہر فلک کا منطقہ فلک زیریں کے منطقے سے اور قطر قطر اور محور محور سے بڑا ہے حالانکہ اُن میں سے کوئی شے موجود خارجی نہیں بلکہ قطرہ سیالہ وشعلہ جوالہ کے خط آبی ودائرہ آتشی لیجئے وہ بھی قطعاً چھوٹے بڑے بھی ہوسکتے ہیں اور نصف وثلث بھی۔ **حل** یہ کہ تمہاری دلیل شکل ثانی ہے یعنی زمانہ قابل تفاوت ہے اور کوئی معدوم قابلِ تفاوت نہیں، یا شکل اول ہے اگر عکسِ کبرٰی کو کبرٰی کرو اور کبرٰی کو اس کی دلیل کہ سالبہ کلیہ کنفسہا منعکس ہے بہر حال صغرٰی میں قابلیت خارج میں مراد تو ہرگز مسلم نہیں بلکہ اول نزاع ہے اور مطلق مراد اگرچہ ذہن میں ہو تو کبرٰی میں اگر قابلیت خارجی مقصود تو حدِ اوسط متکرر نہیں اور یہاں یہی مطلق مقصود، تو معدوم سے اگر معدوم فی الخارج مراد تو صراحۃً باطل اور سندیں وہی قطر ومحور ومنطقہ اور معدوم مطلق تو اتنا ثابت ہُوا کہ زمانہ معدوم مطلق نہیں، نہ یہ کہ موجود خارجی ہے۔

شبہہ ۳: باپ کا بیٹے پر وجود میں تقدم قطعاً واقعی ہے اور بداہۃً زمانی ہے اور زمانہ موہوم ہو تو اس کے اعتبار کا تقدم بھی موہوم ہو حالانکہ واقعی ہے۔ اسے بھی بہت طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے ملخص کیا یہ بھی مردود ہے تقدم امر عقلی ہے، نہ خارجی، ولہذا اعدام کو عارض ہوتا ہے عدم، حادث اس کے وجود سے پہلے ہے اور جب وہ عقلی ہے تو ما بہ التقدم خارجی ہونا کیا ضرور۔

(مواقف)

اقول شک نہیں کہ تقدم وتاخر نسبتیں ہیں اور نسب اعیان سے نہیں، اسی قدر بس ہے

www.alahazratnetwork.org

اور اُس سند کی کہ عدم حادث مقدم ہے حاجت نہیں جس پر ایراد ہو کہ اس کا تقدم بالتبع ہے، اور کلام اس میں ہے جسے بالذات عارض ہو اور اس کے سبب سے وجود پدر یا عدم حادث کو۔

اقول، حل برقیاس سابق ہے دلیل، یہ قیاس مرکب ہے کہ زمانہ مابہ التقدم الواقعی ہے اور مابہ التقدم الواقعی موہوم نہیں اور جو موہوم نہیں موجود ہے، مقدمہ ثانیہ میں اگر موہوم سے مراد معدوم فی الخارج ہے تو مسلم نہیں بلکہ اول نزاع ہے واقعی کے لئے خاص خارجی کیا ضرور، اور اگر مخترع محض مراد، اور مقدمہ ثالثہ میں معدوم فی الخارج، تو حدِ اوسط متکرر نہیں۔ اور اگر یہاں بھی مخترع مراد تو اب موجود سے اگر موجود فی الخارج مقصود تو مقدمہ مردود، عدمِ اختراع سے خارجیت کب لازم، اور اگر مطلق موجود مراد تو صحیح ہے، اور اب اتنا ثبوت ہُوا کہ زمانے کے لئے ایک نحو وجود ہے نہ کہ خاص خارجی۔

شبہہ ۴: نافین زمانہ زبان سے انکار کرتے اور دل میں خوب مانے ہوئے ہیں، اُسے دنوں، مہینوں، برسوں کی طرف تقسیم کرتے ہیں، وقائع معاملات کی تاریخیں اس سے منضبط کرتے ہیں، اپنی عمریں دراز اعدا کی کوتاہ چاہتے ہیں (متشدق)۔

اقول اوّلاً گرفتاران زمانہ زبان سے موجود خارجی کہتے اور دل میں خود اس سے منکر ہیں کہ اُسے غیر قار متقضی متصرم مان رہے ہیں۔

ثانیاً نفی واقعیت نہیں کی جاتی اور جو کچھ مذکور ہُوا مستلزم خارجیت نہیں فلاسفہ منطقۃ البروج کو بروج درجات ودقائق وثوانی کی طرف تقسیم کرتے ہیں۔ اُن سے تقویمات و انظار و اتصالات منضبط کرتے ہیں۔ اپنے لئے اضافات مثل ابوت اعدا کے لئے سلوب مثل عمی کی تمنا کرتے ہیں حالانکہ ان میں سے کوئی کچھ موجود خارجی نہیں۔

ثالثاً اس کی تقسیم اور ایک حصہ دراز ایک کوتاہ ہونا تمہارے نزدیک بھی نہیں مگر ذہنی پھر اُس سے وجود خارجی کیونکر لازم بلکہ واقعیت یہی لازم مجرد قسمت نہیں خطِ آبی و دائرۂ ناری بھی صالح تقسیم ہیں۔

شبہہ ۵: وجودِ ذہنی تین قسم ہے:

ایک اختراعی محض جیسے انیاب اغوال۔

دوم وہ کہ شَے کو اس کے وجود ذہنی کے لحاظ سے کوئی حالت واقعی عارض ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ اُسی شَے کے تصور پر موقوف ہوگی کہ اس کے وجود ذہنی کے لحاظ سے ہے مگر اُس کے

www.alahazratnetwork.org

بعد کسی تعقّل ذہن کی محتاج نہ ہوگی کہ اختراعی نہیں واقعی ہے مثلاً جب کسی نے اپنے ذہن میں "زید قائم" حکم کیا خود اُس سے لازم آیا کہ اس کے ذہن میں ایک موضوع دوسرا محمول ہے اگرچہ وہ وضع وحمل کا تصور نہ کرے لیکن جب تک ذہن میں یہ حکم نہ تھا وضع وحمل بھی نہ تھے۔

سوم کسی شے کی حالت خارجی سے منتزع جیسے فوقیت وعمی یہ قسم اضافیات وسلوب میں منحصر ہے، اور ظاہر ہے کہ نہ زمانہ اختراع محض ہے نہ کسی موجود ذہنی کو عارض کہ اسے تصور نہ کریں تو زمانہ ہی نہ ہو نہ وہ اضافت یا سلب ہے، لاجرم موجود خارجی ہے (متشدق فصل الظنون فی الزمان) یہ محض زخرفہ ہے۔

اولاً منتزع عن الخارج کا سلب و اضافت میں حصر مردود۔ حرکت فلک سے جو دوائر صغار و کبار منطقہ سے قطبین تک منتزع ہوتے ہیں قطعاً اس کی حالت خارجیہ سے منتزع ہیں اور سلب و اضافت نہیں۔

ثانیاً اقول موجود ذہنی واقعی کا دو میں حصر ممنوع، کیوں نہیں جائز کہ کوئی شیئ ذہن میں اصالۃً پیدا ہو کہ نہ خارج سے منتزع ہو نہ کسی موجود ذہنی کی حالت، جیسے خود انتزاع کہ کسی موجود ذہنی کا وصف نہیں بلکہ موجود ذہنی اس سے پیدا ہوتا ہے اور منتزع بھی نہیں ورنہ انتزاع کے لئے انتزاع درکار ہو اور جانب مبدء تسلسل لازم آئے کہ منتزع کا وجود انتزاع پر موقوف، اور یہ اعتباریات میں بھی محال فافہم[عہ] (تو سمجھ لے۔ ت)۔

عہ یشیر الی ان لقائل ان یقول ان الانتزاع من اعمال الذھن وھو و اعمالہ کالتصور والحکم من الموجودات الخارجیۃ وانما الموجود الذھنی ماوجودہ بعمل الذھن فافھم وفیہ ان الکلام فی السند الخاص لایجدی المستدل ولایغنیہ من جوع ۱۲ منہ غفرلہ۔

عہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ انتزاع تو ذہن کے اعمال میں سے ہے۔ اور وہ اور اس کے اعمال جیسے تصور و حکم موجوداتِ خارجیہ سے ہیں۔ موجود ذہنی تو وہ ہوتا ہے جس کا وجود ذہن کے عمل سے ہو، تو سمجھ لے، اور اس پر یہ اعتراض ہے کہ کسی سند خاص میں کلام مستدل کو نفع نہیں دیتا اور نہ بھوک میں اسکے کام آتا ہے۔ (ت)

www.alahazratnetwork.org

ثالثاً اقول خود کہتے ہو کہ زمانہ مقدار حرکت قطعیہ ہے اور ہم ثابت کر چکے اور تمھارے سب اگلوں کو اعتراف تھا کہ حرکتِ قطعیہ موجود فی الخارج نہیں تو زمانہ ایک موجود ذہنی کو عارض ہوا اور جب یہ بُرہان سے ثابت تو اس پر یہ استبعاد کہ زمانہ تصوّر پر موقوف ہو گیا تصور نہ ہو تو زمانہ ہی نہ ہو محض جہالت ہے، ہاں ایسا ہی ہوگا پھر کیا محال ہے بلکہ ایسا ہی ہونا واجب کہ مقدار حرکت ہونے کو یہی لازم۔ اس کا جواب جُہلا کی طرف سے ادعائے بداہۃً ہوتا ہے کہ ہم بداہۃً جانتے ہیں کہ اگر ذہن و ذاہن نہ ہوں تو زمانہ ضرور ہوگا۔

اقولُ بُرہاناً ہم جانتے ہیں کہ اگر ذہن و ذاہن نہ ہوں زمانہ ہرگز نہ ہوگا اور جواب ترکی بہ ترکی وُہ ہے کہ مقام ۲۹ میں آتا ہے کہ ہم بداہۃً جانتے ہیں کہ اگر فلک وحرکت نہ ہوں زمانہ ضرور ہوگا، اس پر سفہا کہتے ہیں بداہت وہم ہے جب زمانہ اُسی کی مقدار تو بے اس کے کیونکر ہوسکتا ہے ہم کہتے ہیں وہ تمھاری بداہت وہم ہے جب زمانہ ایک امرِ ذہنی کی مقدار تو بے ذہن و ذاہن کیونکر ہوسکتا ہے، فرق اتنا ہے کہ تم جس پر تکذیب بداہت کرتے ہو یعنی زمانے کا مقدار حرکت فلکیہ ہونا وُہ ہرگز ثابت نہیں، جیسا کہ مقام ۲۹ میں آتا ہے، تو تمھاری تکذیب کاذب ہے اور ہم جو تمھاری بداہۃ وہمیہ کا رَد کرتے ہیں اس پر برہان ناطق ہے تو ہمارا رَد صادق ہے۔

رابعًا حالت خارجی سے منتزع کا وجود ذہنی بھی تصورِ شَی پر موقوف، تو اس میں اور قسم دوم میں فرق کرنا یہاں سلب و اضافت میں حصر لینا اور وہاں یہ کہنا کہ وہ کسی تصور پر موقوف اور زمانہ ایسا نہیں اور شق اختراعی بڑھانا محض تطویل و تہویل ہے اصل اتنی ہے جو تمھارے دلوں میں ملا دی گئی ہے کہ زمانے کا وجود اذہان پر موقوف نہیں، اگر یہ ثابت ہو تو پھر کسی تطویل و تہویل کی کیا حاجت، خود ہی مدعا ثابت۔ اور اگر یہ ثابت نہیں اور بے شک نہیں تو اُسے پیش کرنا صراحۃً مصادرہ علی المطلوب ہے اور تمھاری دلیل مردود و مسلوب، اس مصادرے کے چھپانے ہی کے لئے یہ تشقیق و شقشقہ تھا تشدق اسی کا نام ہے۔

شبہ ۶ : زمانہ اگر انتزاعی ہو تو ضرور ہے کہ اس کا منشا انتزاع کم متصل غیر قار موجود فی الخارج ہو ورنہ تسلسل لازم آئے، اُسی منشار موجود خارجی کا نام زمانہ ہے۔ (ملا حسن علی المتشدق)

www.alahazratnetwork.org

اقول اولاً کیا ضرور ہو کہ منشاء رکم ہو بلکہ متکلم ذہنی جس کے اتصال سے یہ کم منتزع ہے۔
ثانیاً کیا محال ہے کہ وہ متکلم ذہنی کسی موجود خارجی غیر متکلم سے منتزع ہو۔
ثالثاً کیا ضرور ہے کہ وہ منتزع عنہ غیر قار الذات ہو ممکن کہ بحسب نسب متجدد ہو، نہ تسلسل لازم آیا، نہ کسی غیر قار کا خارج میں وجود، اور یہاں ایسا ہی ہے زمانہ حرکت قطعیہ سے منتزع ہے اور وہ حرکت توسطیہ بسیطہ کے تجدد نسب سے۔

تنبیہ جلیل : اقول احادیث میں ہے کہ ایام وشہور محشور ہونگے۔ جمعہ ورمضان شفیع و شہید ہوں گے۔ ہر مہینہ اپنے ہر قسم وقائع کی گواہی دے گا سوائے رجب کے کہ حسنات بیان کرے گا اور سیئات کے ذکر پر کہے گا میں بہرا تھا مجھے خبر نہیں، اس لئے اسے شہر اصم کہتے ہیں۔ ہر مہینہ اپنے آنے سے پہلے خدمت اقدس حضور سیدنا غوث اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ میں حاضر ہوتا اور جو کچھ اس میں ہونے والا ہے سب عرض کرتا اس سے زمانے کے وجود خارجی پر استدلال نہیں ہوسکتا، یہ ارواح ہیں کہ ان معانی سے متعلق ہیں یا عالم مثال کے تمثلات جن میں اعراض متجسد ہوتے ہیں۔ خود اس فقیر نے ایک سال جس سے پہلے کشش باراں ہوچکی تھی فصل بارش کے دوسرے مہینے کو جسے ہندی میں ساون کہتے ہیں ایک نہایت سیاہ فام تروتازہ فربہ حبشی کی شکل میں دیکھا کہ میرے کمرے کے دروازے پر آکر کھڑا ہوا، ساون میں خوب کالی گھٹائیں آئیں اور زور شور سے برسیں۔

رد شبہہ کے لئے دو باتیں بس ہیں:

اوّل شہور وایام زمانے کے اجزائے ممتازہ منفرزہ ہیں اور زمانے کے اجزا کا ایسا وجود خارجی مخالفین بھی نہیں مانتے۔

دوم سارا دن اور پورا مہینہ مجتمع حاضر ہوگا حالانکہ مخالفین بھی خارج میں اس کا اجتماع اجزا محال جانتے ہیں۔ بہرحال امور آخرت کو امور دنیا پر قیاس نہیں کرسکتے وہاں اعمال کہ اعراض ہیں میزان میں رکھ کر تولے جائیں گے جب وہ قیام بالذات اعراض کے قیام بالذات کا موجب نہ ہوا وجود خارجی وجود خارجی کا مستوجب نہ ہوگا۔

فاستقم وتثبت ثبتنا اللہ وایاك بالقول الثابت فی الحیٰوۃ الدنیا وفی	سیدھا ہوجا اور ثابت قدم رہ، اللہ تعالٰی ہمیں اور تجھے ثابت رکھے حق بات پر دنیا کی زندگی میں اور آخرت میں۔ اے اللہ!

www.alahazratnetwork.org

الآخرۃ اٰمین۔ ہماری دعا کو قبول فرما۔ (ت)

32

مقام بست وہفتم

زمانے کے لئے خارج میں کوئی منشاء انتزاع بھی نہیں

اقول اس کا منشاء انتزاع حرکت[۱] قطعیہ ہے یا توسطیہ[۲] یا آناً[۳] فاناً حدود مفروضۂ مسافت سے اس کی نسبت متجددہ یا آن[۴] سیال یا اس[۵] کا سیلان یا[۶] مسافت یا[۷] اس کا اتصال یا نسب متجددہ یا[۸] اس کے اتصال سے حرکت کا اتصال عرضی یا[۹] متحرک یا[۱۰] اس کا اتصال یا تجدد[۱۱] نسب، ان کے سوا تیرھویں کوئی چیز ایسی متعلق نہیں جس سے انتزاع زمانہ کا توہم ہوسکے، اور ان بارہ[۱۲] میں کوئی صالح انتزاع زمانہ نہیں اس کے لئے چار[۴] شرطوں کی جامعیت لازم:

(۱) امتداد کہ بسیط غیر منقسم سے انتزاع امتداد معقول نہیں۔

(۲) عدم قرار کہ قار من حیث ھو قار سے انتزاع غیر قار نا متصوّر۔

(۳) وجود خارجی کہ اسی میں کلام ہے۔

(۴) اس کا وجود زمانے پر موقوف نہ ہونا کہ دور نہ ہو۔

ان بارہ[۱۲] میں سے کوئی شے ان چاروں شرائط کی جامع نہیں۔

شرط اول سے حرکت توسطیہ و آن سیال خارج کہ بسیط غیر منقسم ہیں۔

شرط دوم سے یہ دونوں اور مسافت و متحرک اور ان کے اتصال یہ چھ[۶] خارج کہ قار ہیں۔

شرط سوم سے باقی چھ نیز آن سیال، سات خارج کہ ہم ثابت کر آئے کہ حرکت قطعیہ موجود فی الخارج نہیں تو اس کا اتصال عرضی بدرجۂ اولٰی، اور یہ کہ آن سیال اور اس کا سیلان محض اختراع بے اصل ہے اور نسبتوں کا اعیان سے نہ ہونا بدیہی شرط چہارم سے سیلان آن اور تینوں تجدد و نسب بلکہ حرکت قطعیہ اور اس کا اتصال عرضی بھی، یہ چھ[۶] خارج ہم مقام ۲۵ میں ثابت کر آئے کہ سیلان آن بلحاظ زمان ہی ہے اور تجدد کا زمانے پر توقف بدیہی کہ وہ نہیں مگر یہ کہ آن سابق میں نسبت یہ تھی اور لاحق میں یہ، اور عنقریب ہم مقام ۲۸ میں ثابت کرینگے کہ حرکت قطعیہ زمانے پر موقوف اور اس کا اتصال عرضی اس کی ذات پر موقوف ہونا ظاہر تو زمانے کا ان سے انتزاع دور ہے۔ تو روشن ہوا کہ خارج میں کوئی منشاء نہیں جس سے انتزاع زمانہ ہوسکے۔ اگر کہئے جب خارج میں نہ زمانہ نہ اس کا منشاء انتزاع تو انیاب اغوال کی طرح محض

www.alahazratnetwork.org

اختراع، اور یہ عقلاً باطل اور نقلاً ابتداع۔

اقول ہاں متشدق اور اس کے متبوعوں کے طور پر ایسا ہی ہے کہ وہ اسے موجود خارجی مانتے ہیں حالانکہ خارج میں نہ وہ نہ منشاء، اور ایسی شَے کو بحکم وہم موجود فی الخارج سمجھنا ہی انیاب اغوال کا اختراع ہے۔ لیکن موجود ذہنی کو موجود ذہنی جاننا اختراع نہیں واقعیت ہے۔ جیسے معقولات ثانیہ کو اسے انیاب اغوال سے کہنا جنون۔ ہم اوپر ثابت کر چکے کہ زمانہ ممکن کہ کسی حالت ذہنیہ سے منتزع ہو ممکن کہ بلا انتزاع اصالۃً ذہن میں موجود ہو اور دونوں صورتوں پر انیاب اغوال سے نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ نافع: اقول حق یہ ہے کہ یہ ایک سخت کمند غیبی ہے کہ وہم کی گردن میں ڈالی گئی اور عقول ناقصہ کے سر اس میں پھنس گئے للبسنا علیھم ما یلبسون[1] (اور ہم نے ان پر وہی شبہ رکھا جس میں اب پڑے ہیں۔ ت) کے زبردست ہاتھوں نے اس دار الامتحان میں اس کا حلقہ اتنا سخت محکم کر دیا کہ ؎

تو چنداں کہ اندیشی گرد و بلند   سر خود برون ناوردزین کمند

(تُو جتنا اندیشہ کرے گا وہ اور بلند ہوگی، اس کمند سے اپنے سر کو نہیں بچایا جاسکتا)

ان کی ناقص عقلوں میں آہی نہیں سکتا کہ بھلا زمانہ کیونکر محض موہوم ہو اُن کی بداہت وہم حکم کرتی ہے کہ اگر ذہن و ذاہن کچھ نہ ہوتے جب بھی زمانہ ضرور ہوتا حالانکہ وہی بداہت حکم کرتی ہے کہ اگر فلک و حرکت کچھ نہ ہوتے جب بھی زمانہ ضرور ہوتا اسے بداہت وہم کہتے ہو اُسے کیوں نہیں کہتے اتنی بات وسواس نے اُن کے دلوں میں ڈالی اور یہ وہ پہلا بنیادکا پتھر تھا جس پر صدہا کفریات کی عمارت چُنتے چلے گئے جب زمانہ خود موجود متاصل ہے ضرور ازلی ابدی ہوگا ورنہ زمانے سے پہلے یا بعد زمانہ لازم آئے اور جب وہ سرمدی ہے ضرور حرکت فلکیہ کہ اُن کے زعم میں یہ اسکی مقدار ہے ازلی ابدی ہے تو فلک الافلاک قدیم ہے پھر استحالہ خلا سے نیچے کے افلاک وعناصر قدیم ہیں غرض عالم قدیم ہے اور جو ان سے بھی زیادہ بدعقل تھے اُن پر یہ گتھی اور بھی کری لگی انکی عقل میں بھی نہیں آسکتا کہ کوئی موجود زمانے سے خارج ہو ایسی ہی وہم پردری اُن پر مکان وجہت سے پڑی بھلا جو کسی جگہ نہ ہو کسی طرف نہ ہو کسی وقت میں نہ ہو موجود کیسے ہو سکتا ہے، ناچار

---

[1] القرآن الکریم ۶/ ۹

www.alahazratnetwork.org

انھوں نے اپنے معبود کو زمانی مکانی جہت میں مستقر مان کر خاصہ ایک جسم بنادیا، لاحول و لاقوۃ الا باللہ العلی العظیم (نہ گناہ سے بچنے کی طاقت ہے اور نہ نیکی کرنے کی قوت ہے مگر بلندی وعظمت والے خدا کی توفیق سے۔ت)

مقام بست و ہشتم

زمانہ موجود ہو خواہ موہوم کسی حرکت کی مقدار نہیں ہوسکتا۔

اقول ظاہر کہ زمانہ حرکتِ توسطیہ کی مقدار ہونا ناممکن کہ وہ متجزی ہی نہیں، یہ امتداد وہ متجدد نہیں یہ غیر قار تو ضرور اگر ہوگا تو حرکت قطعیہ کی مقدار ہوگا تو وجود زمانہ وجود حرکت قطعیہ پر موقوف کہ معروض کو عارض پر تقدم بالذات، اور حرکتِ قطعیہ کا نہ صرف تشخص بلکہ نفس ماہیت انتقال پر موقوف کہ یہ اُس کی ایک نوع ہے تو اُسے اس پر تقدم بالذات، اور انتقال بداہۃً تقدم منتقل عنہ پر موقوف، اگر منتقل عنہ پہلے نہ تھا انتقال کس سے ہوا، اور پُر ظاہر کہ یہاں سابق و لاحق جمع نہیں ہوسکتے ورنہ انتقال انتقال نہ ہوا اور تمھاری تصریحوں سے وہ تقدم جس میں قبل و بعد جمع نہ ہوسکیں نہیں ہوتا، مگر زمانی۔ اور بلاشبہہ تقدم زمانی وجود زمانہ پر موقوف تو وجود زمانہ وجود زمانہ پر کئی درجے مقدم، اس سے زائد کیا محال درکار۔

الحمدللہ ہماری اس تقریر سے دفع دور کا وہ حیلہ جو افق المبین وقبسات باقر وغیرہما میں کیا گیا دفع و دور ہوگیا' دور یوں قائم کیا جاتا تھا کہ زمانہ کی مقدار حرکت ہے، حرکت پر موقوف اور حرکت کا وجود ممکن نہیں مگر سرعت وبطوء کی ایک حدِ معین پر اور سرعت وبطوء بے تقدر زمانہ ناممکن، تو حرکت زمانہ پر موقوف' اور اُس کا جواب یہ دیا تھا کہ زمانہ ماہیت حرکت پر موقوف ہے اور ماہیت میں سرعت وبطوء کچھ داخل نہیں، یہ حرکت شخصیہ کو درکار تو تشخص حرکت زمانی پر موقوف ہوا' اور دور نہیں جیسے مقدارِ جسم جسم پر موقوف اور جسم اپنے تشخص میں مقدار کا محتاج۔ ظاہر ہے کہ ہماری تقریر سے اُسے کچھ مس نہیں۔ ہم نے خود ماہیتِ حرکت کا زمانہ پر توقف ثابت کیا ہے، مباحث یہاں اور بھی ہیں جن کے ایراد سے اطالت کی حاجت نہیں۔

مقام بست و نہم

زمانہ کا مقدار حرکت فلکیہ ہونا تو کسی طرح ثابت نہیں بلکہ نہ ہونا ثابت ہے، شئے کو معدوم

www.alahazratnetwork.org

ماننے سے اُس کی مقدار کا عدم بالبداہت لازم آتا ہے (کوئی عاقل گمان نہیں کرسکتا کہ جسم تو معدوم ہے مگر اس کا طول وعرض باقی ہے) زمانہ اگر مقدار حرکت فلکیہ ہوتا تو اس کے عدم سے اس کا عدم بدیہی ہوتا اور یہ تصور کرتا کہ فلک نہیں اور زمانہ ہے ایسا تصور رہوتا کہ حرکت نہیں اور ہے حالانکہ ہرگز ایسا نہیں بلکہ اس کے خلاف پر یہ یقین ہوتا ہے کہ اگرچہ نہ فلک ہوتا نہ اس کی حرکت، جب بھی ایک امتداد جس سے تقدم وتاخر وماضی ومستقبل ہوں ضرور ہوتا، اور اگر تصور کریں کہ فلک نہ تھا پھر ہوا یا ساکن تھا پھر متحرک ہوا یا آئندہ فلک یا اس کی حرکت نہ رہے جب بھی وہ امتداد تھا اور رہے گا (کہ تھا اور نہ تھا اور پھر آئندہ سب اُسی سے متعلق ہیں) فلسفی کا زعم یہ کہ یہ بداہت بداہت وہم ہے جیسے وہم کا یہ زعم کہ فلک الافلاک کے باہر غیر متناہی فضا ہے محض تحکم ہے یہ امتداد (جس پر تھا اور ہے اور ہوگا کی بنا ہے جسے ہر بچہ اور ہر ابلہ جانتا ہے) اس پر یقین دونوں حالتوں میں یکساں ہے خواہ حرکت، فلک کو موجود مانیں یا معدوم، اگر یہ حکم عقل کا ہے تو دونوں حالتوں میں اور وہم کا ہے تو دونوں میں یہ تفرقہ کہ حرکتِ فلک ماننے کی حالت میں تو یہ حکم حکمِ عقل ہے اور نہ ماننے کی حالت میں حکمِ وہم ہے محتاج برہان ہے حرکتِ فلک نہ ہونے کی حالت میں اگر اذہان اسے قبول کرسکتے ہیں کہ وہ امر واضح جس پر تھا اور ہے اور ہوگا کی بنا ہے) نہ ہوگا تو حرکتِ فلک ہونے کی حالت میں اسے کیوں نہ قبول کرسکیں گے (لیکن وہ دونوں حالتوں کو اس کے قبول وانکار میں یکساں پاتے ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ امر واضح کوئی جداگانہ شئی ہے جس کے ماننے کو فلک وحرکت فلک سے کوئی تعلق نہیں (شرح مقاصد بتلخیص وترتیب وایضاح بزیادۃ الاہلۃ منا)

اقول کلام بہت چمکیلا ہے مگر یہاں مفید نہیں وصف شئی اگر اسی وصف سے کہ فلاں شئی کا وصف ہے مشہور ومعلوم ہو تو بیشک رفع شئے سے اس کا رفع بدیہی ہوگا اور اگر وہ فی نفسہ معلوم ومتیقن اور اس کا وصف شئے ہوتا معلوم ومسلم نہ ہو اگرچہ وہ واقع میں وصف

ع علامہ نے یہاں یہ زائد کیا کہ لہذا آج تک کسی عاقل نے یہ زعم نہ کیا کہ حرکت فلک کا ازلی ابدی ہونا بدیہی ہے۔

اقول عدم حرکت سے عدم زمانہ کی بداہت اسے مستلزم نہیں کہ حرکت فلک کی سرمدیت بدیہی ہو یہ جب ہوتا کہ زمانہ کی سرمدیت بدیہی ہوتی ۱۲ منہ غفرلہ۔

www.alahazratnetwork.org

شئے ہو تو ہرگز رفعِ شئی سے اس کا رفع خیال بھی نہ کرینگے اور وہ یقین جو اُن کو اُس وصف پر بالاستقلال حاصل ہے وجودِ شئی و عدمِ شئی کی تقدیروں سے نہ بدلے گا' اُن کے نزدیک استقلال سے واقع میں اس کا استقلال لازم نہیں' تو اس بیان سے مقدارِ حرکت فلک ہونے کی نفی نہیں ہوتی وہاں جہاں وہ زمانے کے وجودِ خارجی پر کہتے ہیں کہ ہم قطعاً جانتے ہیں کہ ذہن نہ ہوتا جب بھی زمانہ ہوتا' وہاں یہ تقریر مفید ہے جس طرح ہم نے مقام ۲۶ میں ذکر کی اور ہمیں اس پر استدلال کی حاجت نہیں مدعی مخالف ہے اس کی دلیل کا ابطال ہی بس ہے بلکہ ہم اُسی کی دلیل سے ثابت کر دیں گے کہ زمانہ حرکتِ فلک کی مقدار نہیں فلسفی اپنے زعم پر دلیل یہ گھڑتا ہے کہ زمانہ مقدارِ حرکت ہے اور ازلی و ابدی تو حرکتِ مستقیمہ کی مقدار نہیں ہو سکتا ایک ہی حرکت ہو تو بعدِ نا متناہی لازم یا پلٹ پلٹ کر ہو تو ہر پلٹے پر سکون ضرور کہ دو حرکت مستقیمہ متصل نہیں اور اس کے سکون سے زمانہ کہ اس کی مقدار ہے منقطع ہو جائے گا' لاجرم مقدارِ حرکت مستدیرہ ہے اور واجب کہ یہ حرکت ہر حرکت سے سریع ہو ورنہ زمانہ اسرع کی تقدیر سے عاجز رہے گا حالانکہ جملہ حرکات اُس سے اندازہ ہوتی ہیں اور واجب کہ سب حرکتوں سے ظاہر تر ہو کہ اُس کی مقدار زمانہ ہر صبی و جاہل پر ظاہر ہے اور وہ نہیں مگر حرکتِ یومیہ جس سے رات' دن' مہینے' برس اندازہ کئے جاتے ہیں۔ اور واجب کہ جو جسم اس سے متحرک ہے بسیط ہو کہ مختلف الطبیعۃ اجزاء سے مرکب ہو تو ہر جز اپنے حیزِ طبعی سے جُدا ہو کر قسراً اسی حیزِ کل میں ہوا' اور قسر کو دوام نہیں تو انجام کار اجزاء متفرق ہو جائیں اور جسم ٹوٹ کر حرکت نہ رہے زمانہ قطع ہو جائے اور جب وہ بسیط ہے تو واجب کہ کُرہ ہو کہ بسیط کی یہی شکلِ طبعی ہے تو ثابت ہوا کہ وہ جسم جس کی مقدار حرکت زمانہ ہے وہی کُرہ بسیط متحرک بحرکتِ مستدیرہ ہے جس کی حرکت حرکتِ یومیہ ہے اور وہ نہیں مگر فلک الافلاک۔ اور یہاں سے یہ بھی ثابت ہوا کہ فلک اور اس کی حرکت ازلی ابدی ہیں۔

اقول حاش بلکہ فلاسفہ کا کذب و سفہ۔

اوّلاً ہم ثابت کر چکے کہ زمانہ مقدارِ حرکت ہی نہیں۔

ثانیاً باذنہٖ تعالٰی روشن کرینگے کہ وہ قطعاً حادث ہے۔

ثالثاً مقام ۲۱ میں واضح ہو چکا کہ حرکاتِ مستقیمہ کا اتصال جائز۔

رابعاً نہ سہی پھر انقطاعِ زمانہ ہی کیا محال۔

خامساً وجوبِ انقطاعِ قسر کا رد مقام ۱۲ میں گزرا۔

www.alahazratnetwork.org

سادساً ان سب سے قطع نظر ہو تو اس کا حرکت مستدیرہ وضعیہ ہونا ہی کیا ضرور، کیوں نہیں جائز کہ کسی دائرے یا مدار بیضی عدسی شلجمی اہلیلجی پر حرکت اینیہ ہو اب نہ لا تناہی بُعد لازم نہ تخلل سکون۔

سابعاً غایت یہ کہ اُس حرکت سے اسرع نہ ہو نہ کہ وہی اسرع ہو۔

ثامناً اگر اُس کی بساطت ضرور تو ہم ثابت کرچکے کہ افلاک بسیط نہیں تو ضرور زمانہ مقدار حرکت فلک نہیں۔

تاسعاً بسیط کی شکل طبعی کُرہ ہونے سے شکل طبعیہ ہونا کب واجب، جیسے تین عنصر کرویت پر نہیں۔

عاشراً زمانہ کا اظہر اشیاء سے ہونا کیا اسے مستلزم کہ وہ حرکت بھی ایسی ہی اظہر ہو اُس کا مقدار حرکت ہونا خود شدید الخفا ہے لاکھوں عقلا اسے نہیں مانتے، اور اگر یہ بھی ایسا ہی ظاہر ہوتا جب بھی خاص اُس حرکت کا ظہور کیا ضرور، عام اذہان میں اتنا ہوتا کہ یہ کسی حرکت کی مقدار ہے اُس حرکت کے معلوم ہونے کو کب مستلزم۔

حادی عشر یہ بھی مانتا تو اب ضرور ہے کہ وہ حرکت حرکت فلک نہ ہو کہ حرکت فلک سخت اشد الخفا ہے ہیأت جدیدہ والے تو سرے سے فلک ہی نہیں مانتے اور ہیأت اسلامیہ فلک کا متحرک ہونا قبول نہیں فرماتی، اور عامہ اذہان یہی اُس سے خالی تو ضرور یہ حرکت حرکت یومیہ حرکت شمس ہے جس سے ہر جاہل ہر بچہ تک آگاہ اور بلاشبہ اظہر الحرکات ہے۔ ہیأت جدیدہ اگرچہ ہنگام ادعا اسے براہِ جہالت منسوب بزمین کرے مگر اعمال و محاسبات میں وہ بھی حرکتِ شمس ہی کہتی اور لکھتی اور اس کے مدار منطقۃ البروج کا نام "آف دی سن" (OF THE SUN) رکھتی ہے یعنی شمس کا راستہ، نہ آف دی ارتھ (OF THE EARTH) زمین کا۔

ثانی عشر بساطت کا شگوفہ بھی یہی گُل کھلاتا ہے، ہم مقام اول میں ثابت کرچکے کہ بسیط کی شکل طبعی کُرہ مصمتہ بے جوف ہے اور شمس ہی ایسا ہے نہ کہ فلک تو ضرور حرکت یومیہ شمس ہی کی حرکت ہے نہ فلک کی۔ متشدق زیادہ چالاک ہے، اُس نے تمام احتمالات کا احاطہ کرکے ماورائے مطلوب کا ابطال چاہا اور کہا حرکات مستقیمہ و کمیہ و کیفیہ نیز تمام طبعیہ و قسریہ سب حادث ہوتی ہیں اور حادث کو زمانہ درکار، تو زمانہ کہ اُن پر مقدم ہے

www.alahazratnetwork.org

اُن کی مقدار نہیں ہوسکتا نیز مستقیمہ طبعیہ سے پہلے تحدیدِ جہات درکار، اور وُہ نہ ہوگی مگر ایسے جسم سے جس کی حرکت مستدیرہ واجب اور قسریہ بے امکان طبعیہ نہیں تو یوں بھی زمانہ حرکت مستقیمہ کی مقدار نہیں ہوسکتا۔ نیز حرکت کو اتصال مسافت کے ذریعہ سے جو اتصال عرضی ملتا ہے وہ علّتِ زمانہ ہے اور حرکاتِ کیفیہ بلکہ کمیہ بحیثیت کمیہ کے لئے بھی اتصال مسافی نہیں صرف اتصال زمانی ہے تو اس وجہ سے بھی یہ خارج ہوئیں اور نہ رہی مگر حرکت مستدیرہ ارادیہ ازلیہ ابدیہ وہی زمانہ بنائے گی، اور وُہ نہیں مگر حرکت فلک۔

اقول اوّلاً حرکت مطلقاً ہو سکتی ہی نہیں مگر حادث کہ وہ انتقال ہے اور انتقال موجب مسبوقیت اور ازلی مسبوقیت سے پاک اور قدم نوعی کی گند[عہ] ہم پہلے ہی کاٹ چکے ہیں تو حرکت سے علی الاطلاق ہاتھ دھولو، اور زمانہ کے مقدار حرکت ہونے کو استعفا دو۔

ثانیاً طبعیہ کا عدم دوام یا اس پر مبنی کہ مستدیرہ[۱] طبعیہ نہیں ہوسکتی اور مستقیمہ کا دوام لاتناہی بعد کو مستلزم ورنہ تخلل سکون[۲] لازم یا اس پر کہ طبعیہ نہ ہوگی مگر جب حالت منافرہ پائی جائے اور وہ نہ ہوگی مگر قاسر سے اور قسر[۳] کو دوام نہیں یا اس پر طبعیہ طلب مقتضائے طبعیہ کے لئے ہے اسے پاکر سکون[۴] واجب اور طبعیہ[۵] کا دائماً اپنے کمال سے محروم رہنا محال، اور ہم ثابت کرچکے کہ پانچوں مقدمے باطل و ممنوع ہیں، چہارم کا ابطال مقام دہم میں گزرا۔

ثالثاً یونہی قسریہ کا عدم دوام یا اس لئے ہے کہ مستدیرہ قسریہ نہیں ہوسکتی نہ مستقیمہ دائمہ نہ قسر کو دوام، اور تینوں باطل ہیں۔

رابعاً کمیہ کا دوام کیوں محال نمو دائم کے لئے بھی بُعد غیر متناہی درکار نہیں، ممکن کہ ایک بار گز بھر نمو ہو پھر آدھ گز پھر پاؤ گز، یونہی الیٰ غیر النہایۃ کہ تقسیم ذراع نامتناہی ہے اور کبھی دو گز تک بھی مقدار نہ پہنچے گی نہ کہ غیر متناہی اور قوتِ جسمانیہ کا غیر متناہی پر قادر نہ ہونا مقام ۲۴ میں باطل ہوچکا اور ذبول میں تو کوئی دقت ہی نہیں کہ تجزیۂ جسم نامتناہی ہے۔

خامساً یونہی دوام حرکت کیفیہ کا استحالہ ممنوع۔

سادساً انقطاعِ زمانہ ہی کیا محال، پھر دائماً کی کیا حاجت۔

سابعاً ہم مقام ۲۶ میں ثابت کرچکے کہ مطلقاً حرکت محتاج زمانہ ہے تو زمانہ اسکی

عہ بالفتح بمعنی گندگی ۱۲ الجیلانی

www.alahazratnetwork.org

مقدار نہیں ہوسکتا۔

ثامنًا تحدید جہات کا قضیہ بھی طے ہوچکا۔

تاسعًا غلط ہے کہ محدد کا استدارہ واجب بلکہ ہم ثابت کرچکے کہ باطل۔

عاشرًا یہ بھی غلط کہ جہاں طبع نہیں قسر نہیں۔

حادی عشر ہر ایک کی مسافت اس کے لائق ہے حرکت کمیہ کہ ذبول یا تکاثف سے ہو اُس کی مسافت جسم تعلیمی ہے کہ ہر آن مقدار گھٹے گی اور وہ ضرور اتصال رکھتا ہے اس کے ذریعہ سے کمیہ کو بحیثیت کمیہ ہونے کے اتصال عارض ہوگا اگرچہ نمو و تخلخل میں بحیثیت اینیہ ہوتا۔

ثانی عشر تم تو آن سیال کو راسم زمانہ کہتے ہو اتصال مسافی کیسا۔

ثالث عشر کیوں نہیں جائز کہ مستدیرہ دائمہ ارادیہ کسی دائرہ وغیرہ خط منحنی واحد پر کسی کی حرکت ہو۔

رابع عشر سب جانے دو وہ مستدیرہ دائمہ ارادیہ حرکت فلک ہی ہونا کیا ضرور، کیوں نہ حرکت شمس ہو۔

خامس عشر تا سابع عشر آگے وہی شعریات گائے کہ یہ اظہر المقادیر ہے، تو وہ اظہر الحرکات واسرع الحرکات ہونا چاہئے اور اس پر وہی سابق کے ۷، ۹، ۱۰ و ۱۱ وارد۔

ثامن عشر شطرنج میں بغلہ اور بڑھایا کہ جس جسم کی یہ حرکت ہے چاہئے کہ وہ سب اجسام کو محیط ہو یہ کیوں۔ یہ اس لئے کہ شیخ چلی یُونہی کہہ گئے ہیں، یہ ہیں اس کی وہ خرافات مضحکہ جن کو کہتا ہے حکمت حقہ حقیقیہ یقینیہ واجب الاتباع ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم (نہ گناہ سے بچنے کی طاقت ہے اور نہ نیکی کرنے کی قوت مگر بلندی وعظمت والے خدا کی توفیق سے۔ ت)

مقام سیم

زمانہ حادث ہے۔

حجت ۱: زمانے کو مقدارِ حرکت کہتے ہو اور ابھی واضح ہوچکا کہ حرکت کا قدم محال۔

حجت ۲: روشن ہوچکا کہ وہ موہوم ہے، خارج میں اس کا وجود درکنار سب سے ضعیف تر انحائے وجود خارجی یعنی وجود منشا تک اس کے لئے نہیں پھر سب سے اعلیٰ یعنی وجود ازلی کیسے ہوسکتا ہے۔

www.alahazratnetwork.org

حجّت ۳ : برہانِ تطبیق کہ ایام زمانہ ماضی میں بے تکلف جاری خصوصاً اس متشدق اور اس کے متبوعوں کے طور پر کہ تمام ازمنہ ماضیہ و مستقبلہ کو موجود بالفعل مانتا ہے تو یہاں وہ فلسفی عذر بارد بھی نادارد۔

حجّت ۴ : یُونہی برہانِ تضایف۔

حجّت ۵ تا ۷ : ظاہر ہے کہ یوم یا جوجزء زمانہ ماضی لو سابق سے مسبوق ہے تو باقی دلائل ابطالِ قدم نوعی بھی قائم۔

کشفِ معضلہ وباللہ التوفیق (اور توفیق اللہ تعالٰی ہی کی ہے۔ت) اہلِ انصاف کے نزدیک بحث ختم ہوگئی، مخالف کو گنجائشِ دم زدن نہ رہی، جب تک ان حجج ساطعہ سے عہدہ برآ نہ ہولے وانی لہ ذٰلک (اور اس کے لئے یہ کہاں۔ت) فلسفی اگر قدم زمانہ پر ہزار دلائل قائم کرے بقانونِ مناظرہ سب کے معارضہ کو ایک حجت بس نہ کہ سات، مگر بے انصافوں کے دل سے اپنے شبہۂ باطلہ کا خلجان زائل نہیں ہوتا جب تک بالخصوص اُسے نہ توڑا جائے لہٰذا ہم چاہتے ہیں کہ بتوفیقہٖ تعالٰی اس مزلہ مضلہ کی بیخ کنی کردیں جس پر آج تک کے متفلسفہ کو ناز ہے وہ یہ کہ زمانہ اگر حادث ہو تو اس کا وجود مسبوق بالعدم ہو اور شک نہیں کہ یہاں قبل وبعد کا اجتماع محال، تو یہ قبلیت نہ ہوئی مگر زمانی تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم۔ مواقف ومقاصد وتجرید طوسی و طوالع الانوار علامہ بیضاوی وشروح علامہ سید شریف وعلامہ تفتازانی وفاضل قوشجی وشمس اصفہانی وشرح دیگر طوالع منسوب بہ تفتازانی وتہافت الفلاسفہ للامام حجۃ الاسلام وللعلامۃ خواجہ زادہ میں اس کے متعدد[عہ] جواب دئے گئے جن میں فقیر کو کلام ہے کما بیّنّا علٰی ھوامشہا

عہ ھی خمسۃ اجوبۃ و ثم سادس لغیرھم۔

عہ یہ پانچ جواب ہیں اور اس جگہ ایک چھٹا جواب بھی ہے جو مذکورہ بالا علماء کے علاوہ کسی نے دیا ہے۔

(۱) قال الامام حجۃ الاسلام قدس سرہ الزمان حادث و لیس قبلہ ونعنی بقولنا ان اللہ تعالٰی

(۱) امام حجۃ الاسلام غزالی قدس سرہٗ نے فرمایا: زمانہ حادث ہے اور اس سے پہلے زمانہ نہیں ہے، اور ہم جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالٰی

(باقی برصفحہ آئندہ)

www.alahazratnetwork.org

(جیسا کہ ہم نے ان کے حواشی میں بیان کیا۔ت) فیض قدیر عزّ جلالہٗ سے جو کچھ قلبِ فقیر پر فائض ہوا حاضر کرے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

مقدم علی العالم والزمان انہ کان ولاعالم ثم کان★ ومعہ عالم فلم یتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتین ولیس من ضرورۃ ذٰلک تقدیر شیئ ثالث وان

عالم اور زمانے سے مقدم ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالٰی موجود تھا اور عالم موجود نہ تھا پھر اللہ تعالٰی موجود تھا اور اس کے ساتھ عالم بھی موجود تھا، تو ان الفاظ کا مطلب صرف اتنا ہے پہلے ایک ذات موجود تھی اور دوسری ذات موجود نہ تھی، پھر دو ذاتیں موجود تھیں۔ اس سے یہ لازم

(باقی برصفحہ آیندہ)

★**اقول** رحمہ اللہ الامام وایانا بہ حق العبارۃ ان یقال ثم کان وھو مع العالم فھو تعالٰی مع کل شیئ وتعالٰی ان یکون معہ شیئ معیۃ متعالیۃ عن المعیۃ المتعارفۃ المشترکۃ فی المعنی المتساویۃ فی الاثنین وھو معکم اینما کنتم[1] ولم یرد انتم معہ بل الاولٰی فی التعبیر ثم کان العالم واللہ معہ کیلا یوھم کونہ ثانیا للہ عزوجل ۱۲ منہ غفرلہ۔

★**اقول** (میں کہتا ہوں) اللہ تعالٰی امام غزالی پر رحم فرمائے اور ان کے وسیلے سے ہم پر رحم فرمائے عبارت اس طرح ہونی چاہئے تھی "ثم کان وھو مع العالم"۔ پھر اللہ تعالٰی عالم کے ساتھ موجود تھا، پس اللہ تعالٰی ہر شَے کے ساتھ ہے اور وہ بلند ہے اس سے کہ کوئی شَے اس کے ساتھ ہو، اس کی معیت معروف معیت سے بلند ہے جس میں دو چیزیں کسی معنٰی میں شریک ہوتی ہیں اور ان میں مساوات ہوتی ہے۔ ارشادِ ربانی ہے: "وھو معکم اینما کنتم" وہ تمہارے ساتھ ہے تم جہاں بھی ہو۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ "انتم معہ" تم اس کے ساتھ ہو۔ اس لئے بہتر تعبیر یہ ہے: پھر عالم موجود تھا اور اللہ تعالٰی اس کے ساتھ تھا تاکہ عالم کا اللہ تعالٰی کے لئے ثانی ہونا لازم نہ آئے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

[1] القرآن الکریم ۵۷/ ۴

www.alahazratnetwork.org

ربہ ثم برسولہ استعین صلی اللہ تعالٰی وسلم علیہ وعلٰی ذویہ اجمعین اٰمین (اُس سے پھر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کان الوھم لا یسکت عندہ[1]، و یقال علٰی قیاسہ ھنا انہ کان العدم و لا حادث ثم کان الحادث ولا عدم ھنا ثم الاثبات شیئ ونفی اٰخر و لا ثالث لھما۔ اقول لا یعقل ثم الا بتقدیر ثالث۔

نہیں آتا کہ کسی تیسری چیز کو بھی فرض کیا جائے اگرچہ وہم اس بات پر اکتفا نہیں کرتا (اھ) اس پر قیاس کرتے ہوئے اس جگہ پہ کہا جائیگا کہ پہلے عدم تھا حادث نہیں تھا، پھر حادث موجود ہوا جب کہ عدم نہیں تھا، اس جگہ ایک چیز کا اثبات اور دوسری کی نفی ہے، تیسری کوئی چیز نہیں ہے۔ **اقول** (میں کہتا ہوں کہ) اس جگہ تیسری چیز کی تقدیر کے بغیر بات معقول نہیں ہے۔

(۲) لا نسلم التقدم بالزمان راسا لانہ فرع وجود الزمان (مواقف وشرحھا[2]) **اقول** تقدم ابینا اٰدم علیہ الصلوٰۃ والسلام علینا بالزمان یعلمہ البلہ والصبیان فلا یسوغ انکارہ موجودا کان الزمان او موھوما وتقدم عدم الزمان علی الزمان بالزمان ولو فی لحاظ العقل محال قطعاً۔

(۲) ہم سرے سے نہیں مانتے کہ یہ تقدم زمانی ہے کیونکہ تقدم زمانی فرع ہے وجود زمان کی (مواقف اور شرح مواقف) **اقول** حضرت آدم علیہ السلام کا ہم سے مقدم ہونا زمانے کے اعتبار سے ہے اسے بیوقوف اور بچے بھی جانتے ہیں اس لئے اس کا انکار درست نہیں ہے چاہے زمانہ موجود ہو یا موہوم اور عدم زمان کا زمانے پر تقدم زمانی کے ساتھ مقدم ہونا اگرچہ لحاظِ عقل میں ہو قطعاً محال ہے۔

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] تہافت الفلاسفۃ فی العقائد والکلام

[2] شرح المواقف

www.alahazratnetwork.org

اُس کے رسول سے مدد مانگتا ہوں، اللہ تعالٰی آپ پر اور آپ کے تمام متعلقین پر درود و سلام نازل فرمائے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۳) التحقیق ان الزمان وھمی ولیس امرًا موجودًا من جملۃ العلم یتصف بالقدم او الحدوث[1] (مقاصد وشرحھا) وتبعہ المتعاصران القوشجی وخواجہ زادہ ولفظہ لیس امرا موجودا لیلزم من انتفاء حدوثہ قدمہ[2] اھ اقول اولاً قد اجمعنا علٰی حدوثہ ففیہ انکار لاصل الدعوٰی وثانیًا لاشک فی واقعیۃ الزمان وقد نطق بہ نصوص القراٰن او اللّٰہ یقدر الیل والنھار[3] وما التقدیر الا للامتداد "یولج الیل فی النھار و یولج النھار فی الیل"[4] ای یرجی تارۃ مقدار ھذا علٰی ذٰلک و اخرٰی

(۳) تحقیق یہ ہے کہ زمانہ ایک موہوم امر ہے، امرِ موجود نہیں ہے بلکہ یہ از قبیل معلومات ہے قدم اور حدوث کے ساتھ متصف ہوتا ہے (مقاصد و شرح مقاصد) صاحبِ مقاصد کی پیروی ان کے دو معاصروں علامہ قوشجی اور خواجہ زادہ نے کی ہے، ان کی عبارت کا ترجمہ یہ ہے: زمانہ امر موجود نہیں ہے تاکہ اس کے حادث نہ ہونے سے اس کا قدیم ہونا لازم آئے۔ اقول (۱) ہمارا اس بات پر اجماع ہے کہ زمانہ حادث ہے اس جواب میں تو اصل دعوٰی ہی کا انکار کر دیا گیا ہے (۲) زمانے کے امرِ واقعی ہونے میں کوئی شک نہیں ہے، نصوصِ قرآن اس کی گواہی دے رہی ہیں واللّٰہ یقدر الیل والنھار اللہ دن اور رات کا اندازہ مقرر فرماتا ہے اور اندازہ امتداد ہی کا مقرر کیا جاتا ہے، یُولج الیل فی النھار ویولج النھار فی الیل رات کو دن میں داخل کرتا ہے اور دن کو رات میں داخل کرتا ہے"

(باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس فی احکام الاجسام دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/۲۲۲

[2] تہافت الفلاسفہ للخواجہ زادہ

[3] القرآن الکریم ۷۳/۲۰

[4] ″ ″ ۵۷/۶

www.alahazratnetwork.org

اے اللہ! ہماری دُعا کو قبول فرما۔ ت)۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

بالعکس وذٰلک ان القدر الاوسط لکل منھما اثنا عشرۃ ساعۃ فتارۃ یدخل اللیل فی ساعات النھار فتصیر اربع عشر ساعۃ مثلاً ویبقی النھار عشرًا وتارۃ بالعکس "ان عدۃ الشھور عند اللہ اثنا عشر شھرًا فی کتٰب اللہ یوم خلق السمٰوات والارض[1]"، ھذا النص اٰیۃ علی واقعیۃ الزمان وعلی حدوثہ معا بیدی الدھر اقلب اللیل والنھار[2] الی غیر ذٰلک واذلیس وجودہ فی الاعیان کما دل علیہ

یعنی کبھی اس کی مقدار اُس پر زیادہ کرتا ہے اور کبھی اس کے برعکس فرماتا ہے اور یہ اس طرح کہ دن اور رات کی درمیانی مقدار بارہ۱۲ گھنٹے ہے پس کبھی رات کو دن کی ساعتوں میں داخل فرما دیتا ہے تو رات مثلاً چودہ۱۴ گھنٹوں کی ہوجاتی ہے اور دن دس گھنٹوں کا رہ جاتا ہے اور کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے۔ ان عدۃ الشھور عند اللہ اثنا عشر شھرًا فی کتاب اللہ یوم خلق السمٰوات والارض بے شک مہینوں کی گنتی اللہ کے پاس ۱۲ مہینے ہے اللہ کی کتاب میں جب آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا۔ یہ آیت بہت واضح طور پر زمانے کے امر واقعی اور حادث ہونے پر دلالت کرتی ہے بِیَدِی الدھر اُقَلِّبُ اللّیل والنھار میرے ہی ہاتھ میں زمانہ ہے میں دن اور رات

(باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] القرآن الکریم ۹/ ۳۶

[2] صحیح البخاری باب وما یھلکنا الا الدھر ۲/ ۷۱۵ و باب قول اللہ تعالٰی یریدون ان یبدلوا کلام اللہ ۲/ ۱۱۱۶
صحیح مسلم کتاب الالفاظ باب النھی عن سب الدھر قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۲۳۷
سنن ابی داؤد باب فی الرجل یسب الدھر آفتاب عالم پریس لاہور ۲/ ۳۵۹
مسند احمد بن حنبل عن ابی ہریرہ المکتب الاسلامی بیروت ۲/ ۲۳۸

www.alahazratnetwork.org

جواب اوّل : اقول وباللہ التوفیق (میں اللہ تعالٰی کی توفیق سے کہتا ہوں ۔ت) ممکن کو

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

البرھان فلامحیص عن وجودہ فی الاذھان فاذا لم تجز مسبوقیتہ بالعدم وجب کونہ فی الذھن من الازل فیلزم قدمہ وقدم الذھن قال فی المقاصد وشرحھا فان ثبت وجود الزمان بمعنی مقدار الحرکۃ لم یمتنع سبق العدم علیہ باعتبار ھذا الامر الوھمی کما فی سائر الحوادث[1] اقول نعم ولکن امتنع علی ھذا الوھمی سبق العدم کما علمت ولیس وھمیا بمعنی المخترع بل یدفع بہ کونہ موھوما اذ لوکان موھوما لم یکن قبل التوھم ولو لم یکن قبل التوھم لکان قبل التوھم ولوکان قبل التوھم لم یکن موھوما الطرفان ظاھران والوسط لجریان المعضلۃ فی الوجود الذھنی کجریانھا فی العینی فینتج ان لوکان موھوما

کا رَدّ و بدل کرتا ہوں، اس کے علاوہ دوسری آیات بھی ہیں، اور جب زمانہ خارج میں موجود نہیں ہے جیسے کہ دلیل سے ثابت ہوتا ہے تو ماننا پڑے گا کہ وُہ اذہان میں موجود ہے اور جب عدم اس سے مقدم بتقدم زمانی نہیں ہوسکتا تو ماننا پڑے گا کہ وُہ ازل سے ذہن میں تھا، اس طرح نہ صرف زمانے کا قدیم ہونا لازم آئے گا بلکہ ذہن کا قدیم ہونا بھی لازم آئے گا۔ مقاصد اور اس کی شرح میں ہے : زمانہ جو مقدارِ حرکت ہے اگر اس کا وجود ثابت ہوجائے تو تمام حوادث کی طرح اس امرِ وہمی کے اعتبار سے عدم کا اس سے پہلے ہونا محال نہیں ہوگا۔ **اقول** (میں کہتا ہوں) ٹھیک ہے لیکن عدم کا اس وہمی پر مقدم ہونا محال ہے جیسے کہ تم جان چکے ہو، زمانے کے وہمی ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اختراعی ہے، بلکہ دلیل سے اس کے وہمی اختراعی ہونے کا رَد کیا جاسکتا ہے اور وُہ یُوں کہ اگر زمانہ وہمی امر ہو تو توہّم سے پہلے نہیں ہوگا اور اگر توہّم سے پہلے موجود نہیں ہوگا تو وہ توہم سے پہلے موجود ہوگا

(باقی برصفحہ آئندہ)

[1] شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس فی احکام الاجسام دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/۳۲۴

www.alahazratnetwork.org

اگر بشرطِ وجود لو تو اس کا عدم محال ہوگا اور بشرطِ عدم تو وجود۔ یونہی بشرطِ استمرار انقطاع اور بشرطِ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لم یکن موھوما فیثبت انہ غیر موھوم بل موجود فی الاعیان، فان قلت المتکلمون ینکرون الوجود الذھنی اقول مرجعہ عند التحقیق الی انکار حصول الاعیان بانفسھا فی الاذھان والا فھو مردود بالبرھان کما بینہ فی شرح المقاصد ومصادم لبداھۃ الوجدان کما یعرفہ کل فاھم وقاصد۔ اما ھذا الذی ذکرنا فحق بلامریۃ ویلزم القائل بحصولھا بانفسھا عرضیۃ الجوھر لقیامہ بالذھن واعتذار ابن سینا ان الجوھر ما من شانہ القیام بنفسہ اذا وجد فی الاعیان بھت بحت فالجوھر لایتبدل بتبدل الظرف والا تبدلت الذات، وبالجملۃ ذات لاقیام لھا الا بغیرھا

------ اور اگر توہم سے پہلے موجود ہُوا تو موہوم نہیں ہوگا، دونوں طرفیں ظاہر ہیں اور متوسط کا وجودِ ذہنی میں جاری ہونا اسی طرح مشکل ہے جس طرح وجودِ خارجی میں مشکل ہے، نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر وُہ موہوم ہوا تو موہوم نہیں ہوگا بلکہ خارج میں موجود ہوگا۔ (سوال) متکلمین تو وجودِ ذہنی کا انکار کرتے ہیں (جواب) تحقیق یہ ہے کہ وہ موجوداتِ خارجیہ کے بذواتہا ذہنوں میں حاصل ہونے کا انکار کرتے ہیں ورنہ ان کا انکار دلیل سے باطل ہے جس طرح علامہ نے شرح مقاصد میں بیان کیا اور بداہۃِ وجدان کے مخالف ہے جیسے کہ ہر سمجھنے اور قصد کرنے والا جانتا ہے، لیکن وہ مطلب جو ہم نے بیان کیا ہے وہ حق ہے اور جو یہ کہتا ہے کہ اشیاء خود ذہن میں حاصل ہوجاتی ہیں اس پر جوہر کا عرض ہونا لازم آتا ہے کیونکہ جوہر ذہن کے ساتھ قائم ہوجائے گا۔ ابن سینا کا یہ عذر پیش کرنا کہ جوہر وہ موجود ہے کہ جب وہ خارج میں پایا جائے تو قائم بنفسہ ہوگا یہ محض سینہ زوری ہے، جوہر ہونا ایسی چیز نہیں جو ظرف کے بدلنے سے بدل جائے ورنہ ذات تبدیل ہوجائے گی۔ خلاصہ یہ کہ وُہ ذات جو صرف غیر کے ساتھ قائم ہے قطعی طور پر

(باقی برصفحہ آئندہ)

www.alahazratnetwork.org

انقطاع استمرار۔ کلام اس میں نہیں بلکہ نفس ذات ممکن میں، وہ ان میں کسی کی نہ مقتضی نہ منافی،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

تباین بالقطع ذاتا تقوم بنفسہا فثبت ان الحصول بالشبح لا بعین۔

اس ذات کے مباین ہے جو قائم بنفسہا ہے، لہذا ثابت ہوا کہ شے کی ذات ذہن میں حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس کا شبح (عکس) حاصل ہوتا ہے۔

(۴) لیس تقدم عدم الزمان علٰی وجودہ بالزمان بل بتقدم اجزاء الزمان بعضا علٰی بعض[1] (مقاصد وشرحہا وخواجہ زادہ و تجرید) اعنی التقدم بالذات لا بامر زائد علیہا السبین) وھو قسم سادس للتقدم[2] (تجرید وشرحہ فی مباحث السبق) ولا نسلم ان التقدم والتاخر داخلان فی مفہوم اجزاء الزمان وانما جاء ھذا فی الامس والغد لاخذ الزمان مع التقدم المخصوص و التاخر امّا نفس اجزائہ فلا بل غایتہ لزوم التقدم والتاخر فیہا لکونہا عبارۃ عن اتصال غیر قار

(۴) زمانے کے عدم کا اس کے وجود پر مقدم ہونا بالزمان نہیں ہے بلکہ اس طرح ہے جیسے زمانے کے بعض اجزاء بعض پر مقدم ہیں (مقاصد، اس کی شرح، خواجہ زادہ اور تجرید) یعنی تقدم بالذات ہے ایسے امر کی وجہ سے نہیں جو ذات سے زائد ہے، اور یہ تقدم کی چھٹی قسم ہے (تجرید اور اس کی شرح تقدم کی مباحث میں) اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تقدم اور تاخر اجزاء زمان کے مفہوم میں داخل ہے، یہ بات امس (گزشتہ کل) اور غد (آئندہ کل) میں اس لئے آئی ہے کہ زمانے کو تقدم مخصوص اور تاخر کے ساتھ لیا گیا ہے، جہاں تک زمانے کے نفس اجزاء کا تعلق ہے تو ان میں تقدم وتاخر ماخوذ نہیں ہے زیادہ سے زیادہ لزوم تقدم و تاخر ہے کیونکہ اجزاء زمانہ اتصال غیر قار سے عبارت (باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] شرح المواقف المقصد الثانی فی حقیقۃ الزمان منشورات الشریف الرضی قم ایران ۵/۱۰۵
شرح المقاصد المقصد الثانی المنہج الثالث المبحث الثانی دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/۱۳۴

[2] تجرید (طوسی)

www.alahazratnetwork.org

تو یہ سب اس کے لئے ممکن بالذات ہیں، اب عدمِ زمانہ قطعاً ممکن ہے ورنہ زمانہ واجب بالذات ہو

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ولو سُلّم فالحادث من حیث الحدوث ایضا کذلك اذ لامعنی له سوی مایکون وجودہ مسبوقا بالعدم ولو سُلّم فالمقصود منع انحصار السبق فی الاقسام الخمسة مستندا الی السبق فیما بین اجزاء الزمان فانه لیس زمانیا بمعنی ان یوجد المتقدم فی زمان لایوجد فیه المتاخر ولا یضرنا تسمیته زمانیا بمعنی اٰخر[1] وشرح مقاصد و سلك خواجه زادہ مسلکا اٰخر فقال اجزاء الزمان ذکر سندا للمنع فلا یضر درجه فی السبق الزمانی لان اندفاع السند لایستلزمه اندفاع المنع[2] اقول اولاً کل ذٰلك لاینفع مالم یدفع ان القبلیة المحیلة للمعیة لاتکون الا زمانیة ودفعه عند العقول المحبوسة فی سجن الزمان غیر یسیر فان امتناع الاجتماع انما یتأتی بامتداد

ہیں، اور اگر تسلیم کرلیا جائے تو حادث بھی اسی طرح ہے کیونکہ حادث کا یہی معنٰی ہے کہ جس کا وجود عدم کے بعد ہو، اور اگر یہ بھی تسلیم کرلیا جائے تو ہم نہیں مانتے کہ تقدم پانچ قسموں میں منحصر ہے اور اس منع کی سند یہ ہے کہ زمانے کے اجزا میں تقدم اور تاخر پایا جاتا ہے حالانکہ یہ تقدم اس معنٰی کے اعتبار سے زمانی نہیں ہے کہ مقدم ایسے زمانے میں پایا جائے جس میں مؤخر نہ پایا جائے، اس تقدم کو اگر کسی دوسرے معنٰی کے اعتبار سے زمانی کہا جائے تو وہ ہمیں نقصان نہیں دیتا (شرح مقاصد) خواجہ زادہ نے ایک دوسرا راستہ اختیار کیا ہے، انھوں نے کہا کہ اجزاءِ زمان کا ذکر منع کی سند کے طور پر کیا گیا ہے لہذا اسے اگر تقدم زمانی میں داخل مان لیا جائے تو یہ نقصان دہ نہیں ہے کیونکہ سند کے رَد ہونے سے منع کا رَد ہونا لازم نہیں آتا۔ **اقول** (میں کہتا ہوں کہ) (۱) یہ سب گفتگو اس وقت تک فائدہ نہیں دے گی جب تک اس بات کو رَد نہ کیا جائے کہ وہ قبلیت جو معیت کو محال قرار دیتی ہے وہ صرف زمانی ہی ہوگی اور زمانے کے قید خانے میں مقید عقلوں کے لئے اس کا رَد کرنا آسان نہیں ہے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

[1] شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/ ۳۳۴
[2] تہافت الفلاسفۃ للخواجہ زادہ

www.alahazratnetwork.org

33
33

اور قطعاً اس کا ظرف زمانہ میں ہونا محال ورنہ بداہۃً اجتماع وجود و عدم ہو تو یقیناً یہ عدم زمانہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

متجدد منصرم غیر قار اذ لولا الامتداد لم تکن فیہ اثنینیۃ فکان کل ما یقع فیہ مجتمعا وکذا لو کان قارا لاجتمعت اجزاؤہ فی الوجود فکذا ما یقع فیہا اما المتصرم فلا جزاٰن منہ یجتمعان وجودا ولا ما یقع فیہما و لا جزء مع واقع فیہما ولا جزء مع واقع فی اٰخر ولا یعلم ھذا المتصرم الا بالزمان اذ بہ تقدر المتجددات حتی الحرکۃ القطعیۃ المشارکۃ لہ فی التصرم سواء بسواء فان جزءھا الاول لایکون اولا الا لحصولہ اولا ای وقوعہ فی الجزء السابق من الزمان فالماضی والاستقبال انما یعرضان اولاً اجزاء الزمان و

کیونکہ اجتماع اسی وقت محال ہوگا جب ایک ایسا امتداد پایا جائے گا جو نو بہ نو پیدا ہوتا جائے، ختم ہوتا ہو اور مجتمع الاجزاء نہ ہو اس لئے کہ اگر امتداد نہ ہو تو اس میں اثنینیت نہیں ہوگی، تو جو کچھ اس میں واقع ہوگا وہ مجتمع ہوگا، اسی طرح اگر قار (مجتمع الاجزاء) ہو تو اس کے اجزاء وجود میں اکٹھے ہوجائیں گے تو جو چیزیں اس میں پائی جائیں گی وہ بھی اکٹھی ہوجائیں گی، لیکن جو چیز ساتھ ساتھ ختم ہوتی جائے تو نہ اس کے اجزاء وجود میں جمع ہونگے اور نہ ہی اس میں پائی جانے والی چیزیں جمع ہوں گی اسی طرح اس قار کی کوئی جز دوسری جز میں پائی جانے والی چیز کے ساتھ جمع نہیں ہوگی، اور یہ ساتھ ساتھ ختم ہونیوالی چیز زمانے ہی کے ذریعے پہچانی جائیگی، کیونکہ زمانے ہی کے ذریعے متجدد اشیاء کا اندازہ لگایا جاتا یہاں تک حرکتِ قطعیہ جو تصرم میں زمانے کے ساتھ شریک ہے کیونکہ اس کی پہلی جزء اس لئے پہلی جزء بنے گی کہ وہ پہلے موجود ہوئی ہے یعنی وہ زمانے کی جزءِ سابق میں پائی گئی ہے۔ پس ماضی یا مستقبل ہونا پہلے اجزاءِ زمان کو لاحق ہوتا اور

(باقی برصفحہ آئندہ)

www.alahazratnetwork.org

یونہی ممکن کہ غیر زمانہ میں ہو اور بحکم مقدمہ سابقہ اس کا استمرار بھی مقتضائے ذات نہیں تو قطعاً

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

بواسطتہ سائر الاشیاء ولا نعنی بالتقدم الزمانی الا ھذا الشامل للوجوہ الثلثۃ فیشمل تقدم جزء من الزمان علی جزء اٰخر، وجزء عن الواقع فی جزء متاخر، والواقع فی متقدم علی واقع فی متاخر، ومن ھذا الثالث الحادث وعدمہ فاندفع المنع الاول وظھران جعلہ کتقدم اجزاء الزمان فیما بینھا لا یخرجہ عن التقدم الزمانی، وثانیاً ظھر ان ھذا التقدم والتاخر لیس الا بالزمان سواء دخل فی مفھوم اجزائہ اولا، وثالثاً ظھران البعدیۃ الماخوذۃ فی الحادث لیست الا زمانیۃ فلا ینفع قولہ فالحادث کذلک[1]، ورابعاً ظھر ان لاحاجۃ الی الحصر فی الخمس

اس کے واسطے سے باقی اشیاء کو اور ہم تقدم زمانی کا یہی معنٰی مراد لیتے ہیں جو تینوں قسموں کو شامل ہے: (ا) زمانے کی ایک جُز کا دوسری جُز پر مقدّم ہونا (ب) زمانے کی ایک جُز کا مقدّم ہونا اس چیز سے جو دوسری جُز میں واقع ہے (ج) جُز متقدم میں واقع ہونے والی چیز کا دوسری جُز میں واقع ہونے والی چیز سے مقدّم ہونا حادث اور اس کا عدم اسی تیسری قسم سے تعلق رکھتا ہے لہذا پہلا منع دُور ہوگیا اور ظاہر ہوگیا کہ اس تقدم کو زمانے کے اجزاء کے باہمی تقدم کی طرح قرار دینا اسے تقدمِ زمانی سے نکال نہیں دیتا۔ (۲) ظاہر ہوگیا کہ یہ تقدم اور تاخر زمانی ہی ہے چاہے زمانہ اس کے اجزاء کے مفہوم میں داخل ہو یا نہ (۳) یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ حادث میں جو بعدیت ماخوذ ہے وہ زمانی ہی ہے لہذا ان (شارح مقاصد) کا یہ قول فائدہ نہیں دے گا کہ حادث بھی اسی طرح ہے۔ (۴) ظاہر ہوگیا کہ پانچ میں حصر کرنے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/۱۳۲

www.alahazratnetwork.org

انقطاع ممکن بالذات، اور وہ نہ ہوگا مگر وجود سے تو روشن ہوا کہ وہ عدم زمانہ کہ زمانے میں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فلیس ھذا الامن الخمس، وخامسًا ظھران الاندراج فی الزمانی بھذا المعنی مضر قطعا، وسادسًا ظھر الفرق بین اجزاء الزمان وبین الحادث وعدمہ فانزھق التسویۃ بین الفریقین، وسابعًا لو کان تقدم عدم الحادث علیہ لذاتہ لتقدمہ ایضًا عدمہ الطارئ لان العدمین لایختلفان ذاتًا وبالجملۃ لامحید الا فیما ذکرنا من البرہانین فانھما القاطعان لعرق الضلال والحمد للہ ذی الجلال۔

کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ یہ تقدم ان ہی پانچ قسموں میں ہے (۵) زمانی کے اس معنٰی میں داخل ہونا قطعًا مضر ہے (۶) اجزاء زمان اور حادث کے وجود و عدم کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا، لہذا دونوں کو برابر قرار دینا غلط ہوگیا (۷) اگر حادث کے عدم کا اس پر مقدم ہونا لذاتہٖ ہو تو اس کا عدم طاری بھی مقدم ہوگا کیونکہ دونوں عدم ذات کے اعتبار سے مختلف نہیں (اقول حادث جسے لذاتہٖ پہلے قرار دیا جارہا ہے مراد وہ عدم سابق ہے اس سے یہ کیسے لازم آگیا کہ عدم طاری بھی مقدم ہوگا؟ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر عدم سابق لذاتہ مقدم ہو تو عدم طاری اور عدم لاحق بھی لذاتہ مؤخر ہوگا ۱۲ شرف قادری) خلاصہ یہ کہ ہم نے جو دو برہان ذکر کئے ہیں ان سے خلاصی نہیں ہے کیونکہ وہ دونوں گمراہی کی رگ کو کاٹنے والے ہیں والحمدللہ ذی الجلال۔

(۵) لو اعتبر فی ماھیۃ القدیم و الحادث الزمان فالزمان المعتبر ان کان قدیمًا لایشترط لقدمہ زمان اٰخر

(۵) اگر قدیم اور حادث کی ماہیت میں زمانہ معتبر ہو تو وہ زمانہ جو معتبر ہے دو حال سے خالی نہیں ہوگا (۱) اگر قدیم ہو تو اس کے قدم کے لئے دوسرا زمانہ شرط نہیں ہوگا ورنہ

(باقی برصفحہ آئندہ)

www.alahazratnetwork.org

نہیں منقطع ہو کر وجود زمانہ ہو سکتا ہے۔یہی حدوثِ زمانہ ہے اور قبل زمانہ زمانہ لازم نہیں کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

والالزم للزمان زمان فقد عقل قدیم من غیر اعتبار الزمان فیعقل مثلہ فی حق اللہ سبحٰنہ وتعالٰی وصفاتہ وان کان حادثا لم یشترط ایضا لحدوثہ زمان اٰخر فقد تصور حدوث من غیر اعتبار الزمان فلیتصور مثلہ فی حق العالم (خواجہ زادہ[1] اھ ملخصًا) وحاصلہ ان الزمان سواء کان حادثا اوفرض قدیما لایحتاج فی حدوثہ ولا قدمہ الٰی زمان اٰخر فظہران ماھیۃ القدم والحدوث معقول بدون الزمان فلیکن کذٰلک فی اللہ تعالٰی والعالم والفرق بان ماھیۃ القدم والحدوث مستغنیۃ عن الزمان فی الزمان و

زمانے کے لئے زمانے کا ہونا لازم آئے گا، اس کا مطلب یہ ہُوا کہ زمانے کے اعتبار کے بغیر قدیم کا تصوّر کیا جا سکتا ہے، یہی بات اللہ تعالٰی اور اس کی صفات کے بارے میں بھی مان لینی چاہئے اور اگر وہ زمانہ حادث ہے تو بھی اس کے حدوث کے لئے دوسرا زمانہ شرط نہیں ہوگا، اس کا مطلب یہ ہے کہ زمانے کا اعتبار کئے بغیر حدوث کا تصور کیا جا سکتا ہے تو یہی بات اللہ تعالٰی اور کائنات کے بارے میں مان لینی چاہئے (خواجہ زادہ ملخصًا) اس کا حاصل یہ ہے کہ زمانہ چاہے حادث ہو یا قدیم فرض کیا جائے وہ اپنے حدوث اور قدم میں دوسرے زمانے کا محتاج نہیں ہے، اس سے ظاہر ہو گیا کہ حدوث وقدم کی ماہیت کا تصور زمانے کے بغیر کیا جا سکتا ہے، اسی طرح اللہ تعالٰی اور عالَم کے بارے میں بھی مان لینا چاہئے، یہ فرق کرنا کہ قدم اور حدوث کی ماہیت زمان میں زمانے سے مستغنی ہے اور غیر زمانہ

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] تہافت الفلاسفہ للخواجہ زادہ

www.alahazratnetwork.org

عدم منقطع زمانہ میں نہ تھا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

محتاجة اليه فى غيره يجعل لكل منهما ماهيتين وهو كما ترٰى۔

اقول الزمان ماخوذ فى القديم سلبًا اى ماليس قبله زمان و فى الحادث ايجابًا اى ماكان قبله زمان، وهٰذا الزمان الماخوذ سواء اعتبر قديمًا اوحادثًا او مطلقًا لايلزم للزمان زمان ولاتعدد ماهية شئ من القديم والحادث فالزمان قديم عندهم لانه ليس قبله زمان لاقديم و لاحادث والزمان الحادث حادث لان قبله زمانا قديمًا ولان زمانا حادثًا ايضًا لان قبل كل من الزمان الحادث زمان حادث عندهم كما تقدم۔

(۶) الشيرازى المعروف بصدرا تبعًا لاستاذه الباقر أمن بحدوث العالم والزمان فحاول رد المعضلة بان تناهى مقدار

میں اس کی طرف محتاج ہے، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ حدوث و قدوم کی دو دو ماہیتیں ہوں اور یہ ظاہر البطلان ہے۔

اقول (میں کہتا ہوں کہ) قدیم میں زمانہ سلبًا ماخوذ ہے یعنی وہ چیز جس سے پہلے زمانہ نہیں ہے اور حادث میں ایجابًا معتبر ہے یعنی وہ چیز جس سے پہلے زمانہ ہے اور یہ زمانہ جو ماخوذ ہے اسے قدیم مانا جائے یا حادث یا مطلقًا اعتبار کیا جائے زمانے کیلئے زمانہ لازم نہیں آتا اور نہ ہی حدوث و قدم میں سے کسی کی ماہیت کا تعدّد لازم آتا ہے، زمانہ فلاسفہ کے نزدیک قدیم ہے کیونکہ اس سے پہلے کوئی زمانہ نہیں ہے نہ قدیم اور نہ حادث، اور زمانہ جو حادث ہے وہ حادث ہے کیونکہ اس سے پہلے قدیم زمانہ ہے بلکہ اس سے پہلے زمانہ حادث بھی ہے کیونکہ ان کے نزدیک ہر زمانہ حادث سے پہلے زمانہ حادث ہے جیسے کہ اس سے پہلے گزر گیا ہے۔

(۶) صدر شیرازی اپنے استاد میر باقر داماد کی پیروی میں عالَم اور زمانے کے حدوث پر ایمان رکھتا ہے اس لئے پیچیدہ اعتراض کا جواب یوں دیتا ہے کہ مقدار کا متناہی ہونا

(باقی برصفحہ آئندہ)

www.alahazratnetwork.org

جواب دوم: اقول وباللہ التوفیق (میں کہتا ہوں اللہ تعالٰی کی توفیق کے ساتھ۔ ت)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لایستدعی مسبوقیۃ بالعدم الاتری ان تناھی محدد الجہات لایستلزم تاخرہ عن امر متقدر موجود او موھوم ملأ او خلأ تاخرا مکانیا کذلک تناھی الزمان لایستلزم تاخرہ عن امتداد زمانی موھوم او موجود تاخرا زمانیا وان کان الوھم یعجز عن ادراک تناھیہ کما یعجز عن ادراک ان لیس وراء الفلک خلأ ولا ملأ۔ **اقول** لم یکن الزام الزمان قبل الزمان علٰی تقدیر حدوثہ بناء علٰی ان تناھی مقدار یوجب ان یکون وراءہ مقدار من جنسہ کالمکان وراء المکان خلو تناھی الزمان لکان وراء الزمان زمان فان ھذا لایصح ان یتفوہ بہ

اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ عدم سے مؤخر ہو، کیا تم نہیں دیکھتے محدّدِ جہات (فلک الافلاک) کے متناہی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کسی امر مقدر موجود یا موہوم، ملا یا خلا سے مؤخر ہو تاخرِ مکانی کے ساتھ، اسی طرح زمانے کا متناہی ہونا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ امتداد زمانی موہوم یا موجود سے مؤخر ہو تاخرِ زمانی کے ساتھ، اگرچہ وہم اس کے متناہی ہونے کا ادراک کرنے سے عاجز ہے جیسے کہ یہ جاننے سے عاجز ہے کہ فلک الافلاک کے پار نہ خلا ہے اور نہ ملا ہے۔ **اقول** (میں کہتا ہوں) زمانے کے حادث ہونے کی صورت میں زمانے سے پہلے زمانہ ہونے کا لازم آنا اس بنا پر نہیں تھا کہ مقدار کے متناہی ہونے سے ——

—— یہ لازم آتا ہے کہ اس کے ختم ہونے کے بعد اس کی ہم جنس مقدار ہو جیسے مکان کے بعد مکان ہونا، پس اگر زمانہ متناہی ہو تو زمانے کی انتہا کے بعد زمانے کا ہونا (باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] شرح ہدایت الحکمت فصل فی الزمان مطبع مجتبائی دہلی ص ۲۱۱ و ۲۱۲

www.alahazratnetwork.org

وجود شَے اگر کسی ظرف میں ہو تو اس کا عدم کہ وجود کا رافع یا اس سے مرفوع و بالجملہ اس کے ساتھ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الامجنون کیف وانہ یکون التناھی علٰی ھٰذا موجبًا للاتناھی لان وراء کل المقدار مقدار مثلہ بل علٰی ان حدوث شیئ لیس معناہ الا الوجود بعد العدم بعدیۃ محیلۃ للمعیۃ و لیست عندھم غیرالزمانیۃ فمن قبل ھذا الزم قبل الزمان زمان وای مساس بھذا لتناھی المکان فلیس مقتضاہ ان بعد البعد بعدا و شغلا بعد فراغ حتی یلزم تقدیرشیئ وراءہ فقیاس الزمان علی المکان من البطلان ثم استدل ببراھین ابطال التسلسل **اقول** وھو طریق حق کما قدمناہ غیر انہا معارضۃ و نحن فی حل عقدۃ معضلۃ نفسہا کما تقدم واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم ۱۲ منہ غفرلہ۔

لازم ہے کیونکہ یہ ایسی بات ہے جو صرف پاگل ہی کہہ سکتا ہے، کیونکہ اس بنا پر تو متناہی ہونا غیر متناہی ہونے کو واجب کرے گا اس لئے کہ ہر مقدار کے بعد اس جیسی مقدار ہے، بلکہ الزام کی بنا اس پر تھی کہ کسی شَے کے حادث ہونے کا صرف یہ مطلب ہے کہ عدم کے بعد وجود ایسی بعدیت کے ساتھ پایا جائے کہ جو معیت کو محال قرار دے اور ایسی بعدیت فلاسفہ کے نزدیک صرف زمانی ہے، تو جو شخص اس بات کو تسلیم کرلے گا اس پر زمانے سے پہلے زمانے کا موجود ہونا لازم آئے گا، اور اسے مکان کے متناہی ہونے کے ساتھ کیا تعلق ہے؟ اسکا مقتضا یہ نہیں ہے کہ بعد کے بعد بُعد یا فراغ کے بعد شغل ہو یہاں تک کہ اس کے بعد کسی چیز کی تقدیر لازم آئے، پس زمانے کا مکان پر قیاس کرنا باطل ہے، پھر صدر شیرازی نے ابطالِ تسلسل کے براہین سے استدلال کیا ہے۔ **اقول** یہ صحیح راستہ ہے جیسے کہ ہم اس سے پہلے بیان کرچکے ہیں ہاں اتنا ہے کہ یہ معارضہ ہے اور ہم اس لاینحل عقدے کو حل کرنے کے درپے ہیں جس طرح کہ اس سے پہلے گزرا۔ واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم ۱۲ منہ غفرلہ۔ (ترجمہ: محمد عبدالحکیم شرف قادری)

www.alahazratnetwork.org

ممتنع الاجتماع ہے، اُسی ظرف میں ہونا لازم کہ ایک ظرف میں وجود دوسرے ظرف میں عدم کا منافی نہیں بلکہ موجب ہے جبکہ وجود اُسی ظرف سے خاص ہو اور اگر وجود شئے لا فی الظرف ہو تو عدم کہ اس کا منافی ہے وہ بھی لا فی الظرف ہوگا کہ وجود لا فی ظرف عدم فی ظرف کا منافی نہیں بلکہ موجب ہے۔ اب مفارقات غیر باری عزّوجل مثلاً تمھارے نزدیک عقل اول جن کا وجود زمانے سے متعالی ہے ورنہ مفارق نہ ہوں مادی ہوں کہ زمانہ کہ مادہ میں حال ہے ضرور مادی ہے اُسے حرکت میں حلول سریانی ہے اور حرکت کو جرم میں تو اُسے جرم فلک میں اور مادی میں واقع نہ ہوگا، مگر مادی اور وُہ اپنی نفس ذات میں مفارق ہیں تو بالذات وقوع فی الزمان سے آبی ہیں لاجرم اُن کا وجود کسی ظرفِ دیگر میں ہے یا لا فی ظرف، بہرحال اُن کا حدوث ممکن بالذات ہے کہ ذات ممکن نہ قدم کی مقتضی نہ عدم کی، تو قطعاً حدوث کی منافی نہیں، جیسے کہ اس کی مقتضی بھی نہیں، یہی حدوث کا امکان ذاتی ہے اور حدوث بے سبقت عدم ممکن نہیں تو ضرور اُن کے وجود پر اُن کے عدم کی سبقت ممکن اور بحکم مقدمہ سابقہ یہ عدم نہ ہوگا مگر ان کی طرح لا فی ظرف یا ظرف دیگر میں بہرحال زمانے میں نہ ہوگا، تو روشن ہوا کہ جس کا وجود زمانے میں نہیں برتقدیر حدوث اُس کا عدم سابق بھی زمانے میں نہ ہوگا بلکہ ظرف دیگر میں یا لا فی ظرف، اور زمانہ بھی ایسا ہی ہے کہ اُس کا وجود زمانے میں نہیں ورنہ ظرفیۃ الشئ لنفسہ لازم آئے تو قطعاً برتقدیر حدوث اُس کا عدم سابق زمانہ میں نہ ہوگا اور زمانے سے پہلے زمانہ لازم نہ آئے گا، وباللہ التوفیق۔ یہ بات وُہی ہے جو اُوپر گزری کہ زمانہ کی محکم کمند تمھارے اوہام کی گردن میں پڑی ہے جس میں تمھاری عقول ناقصہ کے سر پھنس گئے۔ تمھیں وجود کی سابقیت و مسبوقیت بے تصوّر زمانہ بن ہی نہیں پڑتی، حالانکہ بُرہان سے ثابت کہ بے زمانہ بھی ممکن۔ الحمدللہ قبلیت مذکورہ بلا زمانہ بھی ہونے پر یہ دو روشن دلیلیں ذانك برهانان من ربك[1] (یہ دو برہان ہیں تمھارے رب کی طرف سے۔ ت) کے فضل سے اس فقیر پر فائض ہوئیں، والحمد للہ رب العٰلمین (اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ ت) ان کے بعد زیادہ بحث کی حاجت نہیں مگر کلمات علماء میں اس معضلہ سے پانچ جواب مذکور ہوئے ہم بھی بعونہٖ تعالٰی پانچ کی تکمیل کریں کہ اُن سے مل کر تلك عشرۃ کاملۃ ہوں۔

جواب سوم: اقول ظاہر ہے کہ جب زمانہ حادث ہوگا اُس کے لئے ظرف اول ہو گی نہیں مگر آن اور زمانہ کہ امتداد ہے اس کے بعد ہوگا تو اس آن سابق میں زمانہ نہیں۔ لاجرم

---

[1] القرآن الکریم ۲۸/ ۳۲

www.alahazratnetwork.org

اُس کا عدم ہے تو عدم زمانہ اس کے وجود پر سابق ہے اور زمانہ میں نہیں بلکہ آن میں ہے، اگر کہئے اس آن سے پہلے عدم زمانہ تھا یا نہیں، بہرحال زمانہ سے پہلے زمانہ لازم۔ اگر نہ تھا جب تو ظاہر کہ وجود زمانہ تھا اور اگر پہلے عدم تھا تو یہ وہی قبلیت زمانیہ ہے۔

اقول اقتصار نہ کرو بات پُوری کہو قبل و بعد صفت ہیں موصوف ظاہر کرو اگر یہ موصوف زمانہ لیا یعنی اس آن سے پہلے جو زمانہ تھا اُس میں کیا تھا تو سوال نرا جنون ہے آن حدوث زمانہ سے پہلے زمانہ کیسا اور اگر کوئی اور امکان واتساع لیا تو ہم کہیں گے اس میں بھی عدمِ زمانہ تھا اور زمانہ سے پہلے زمانہ نہ ہوا۔

جواب چہارم: اقولُ حق یہ کہ عدم موجود نہیں تو نہ اس کے لئے کوئی ظرف ہے نہ وہ تقدم سے موصوف ہوسکے کہ یہاں تقدّم و تاخّر من حیث التحقق میں کلام ہے عمرو سے پہلے زید تھا اس کے یہ معنی کہ وجودِ عمرو سے وجودِ زید سابق تھا، یونہی وجود سے پہلے عدم ہونے کا یہی مفہوم کہ عدم کا وجود اُس سے مقدّم تھا حالانکہ عدم ہرگز موجود نہیں ورنہ اعدام معلل ہوں کہ اُن کا وجود نہ ہوگا مگر ممکن ورنہ حوادث محال یا واجب ہوجائیں اور ہر ممکن محتاجِ علت، حالانکہ عدم معلل نہیں نیز اگر اعدام موجود ہوں تو امور غیر متناہیہ مرتبہ موجودہ بالفعل لازم آئیں مثلاً عقول دس ہیں، دس سے زیادہ گیارہ ۱۱ بارہ ۱۲ الٰی غیر النہایۃ سب معدوم ہیں تو تمام اعدام مرتبہ نامتناہیہ موجود بالفعل ہیں اور یہ محال ہے تو یہ کہنا کہ حادث کا وجود مسبوق بالعدم ہے یا اعدام ازلی ہیں محض ظاہری بات ہے حادث وُہ جس کا وجود ازل میں نہ تھا نہ وہ جس کا عدم ازل میں تھا کہ "عدم" "تھا" اور "ہے" کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ازل کوئی زمانہ نہیں فلاسفہ بھی مانتے ہیں کہ مفارقات ازلی ہیں اور زمانی نہیں اگر کہئے جب ازل میں نہ حادث کا وجود تھا نہ عدم تو ارتفاع نقیضین ہوگیا۔

اقولُ حادث کے وجود و عدم نقیضین نہیں باری عزّوجل نہ حادث کا وجود ہے نہ عدم، اگر کہئے جب ازل میں حادث کا عدم نہ تھا ضرور وجود تھا کہ سلب عدم کو وجود لازم تو حادث حادث نہ رہا۔

اقول ازل میں حادث کا وجود نہ تھا اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ عدم تھا ورنہ عدم ثبوت ثبوت عدم نہیں، نہ اس کی نفی سے اس کی نفی ہو کہ وجود لازم آئے سلب بسیط سلب معدوم نہیں نہ اس کے سلب کو تحصیل لازم، زید معدوم کے لئے جس طرح قائم ثابت نہیں

www.alahazratnetwork.org

لا قائم بھی ثابت نہیں کہ یہ بھی ثبوت موضوع کا طالب تو زید لیس بلا قائم ثابت اور اس سے زید قائم ثابت نہیں۔

جواب پنجم: اقول وبربی استخیر وحسبنا اللّٰہ ونعم الوکیل فان اصبت فمن اللّٰہ ولہ الحمد ولوان اخطات فمن الشیطان وانا اعتقد بکل ما ھو حق عند الرحمٰن۔

اقول میں اپنے پروردگار سے خیر طلب کرتا ہوں، اور ہمیں اللہ تعالٰی کافی ہے، اور کیا ہی اچھا وہ کارساز ہے۔ چنانچہ اگر میں نے درست بات کہی تو وہ اللہ تعالٰی کی طرف سے ہے اور اسی کے لئے حمد ہے اور اگر میں نے غلطی کی تو وہ شیطان کی طرف سے ہے اور میں اعتقاد رکھتا ہوں ہر اس چیز کا جو رحمان کے نزدیک حق ہے۔ (ت)

(۱) ہر عاقل جانتا ہے کہ وجود باری عزّوجل کو اس کی صفات قدیمہ (یا فلاسفہ کے نزدیک عقل اول) پر تقدم ذاتی ہے یونہی سب حوادث پر بھی مگر بداہت عقل شاہد کہ وجود حوادث پر اس کے وجود کو ایک اور تقدم[عہ] بھی ہے جو صفات (یا بلطور فلاسفہ عقل اول) پر نہیں، یقیناً کہا جائے گا کہ ازل میں وجود الٰہی تھا اور وجود حوادث نہ تھا بلکہ بعد کو ہوا اور ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ ازل میں اللہ تعالٰی تھا اور صفات الٰہیہ نہ تھیں، نہ فلسفی کہہ سکتا ہے کہ ازل میں واجب تھا اور معلول اول نہ تھا، بالجملہ صفات یا معلول اوّل کو ازل سے تخلف نہیں اور وجود حوادث کو قطعاً ہے تو حوادث پر وجود حق کو تقدم ذاتی کے سوا دوسرا تقدم اور ہے اور وہ ہرگز زمانی نہیں کہ باری عزّوجل زمانے سے پاک ہے، فلاسفہ بھی اس تنزیہ میں ہمارے ساتھ ہیں۔

(۲) صفات الٰہیہ قطعاً قدیم ہیں اور قدیم بالذات نہیں مگر ذات عُلیہ اور صفات بھی زمانے سے متعالی تو ان کا قدم[عہ] زمانی بھی نہیں ہو سکتا۔

عہ وقع فی المقاصد وشرحہا مانصہ لاقدیم بالذات سوی اللّٰہ تعالٰی واما بالزمان فصفات اللّٰہ فقط[1]۔ **اقول** وھو سہو عظیم فی العبارۃ

عہ مقاصد اور اس کی شرح میں ہے کہ اللہ تعالٰی کے سوا کوئی قدیم بالذات نہیں ہے البتہ قدیم بالزمان صرف اللہ تعالٰی کی صفات ہیں۔ **اقول** اس عبارت میں عظیم سہو ہے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] شرح المقاصد المقصد الثانی المنہج الثالث المبحث الاول دارالمعارف النعمانیہ لاہور ۱/۱۲۹

www.alahazratnetwork.org

(۴) باری وصفات باری عزّ جلالہٗ کے لئے یقیناً بقا ہے کہ وجود اس کا موجب ہے اور وہ نہیں[عہ] مگر استمرارِ وجود اور استمرار مقتضی اتساع اور محال ہے کہ زمانہ[عہ۲] ہو، لاجرم اگر میری فکر خطا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فلیتنبه وغایة توجیهه عندی ان المتکلمین یقدرون لتصویر القدم وتقریبه الی الفهم ازمنة ماضیة لاتتناهی فکل ماکان مع جمیع تلك المفروضات ای لم یصح ان یفرض زمان وهو لیس معه فهو القدیم لکن علٰی هذا الاوجه لتخصیصه بالصفات فانه القدم الاٰخر للذات ۱۲ منہ۔

اس پر آگاہ ہونا ضروری ہے، میرے نزدیک اس کی انتہائی توجیہ یہ ہے کہ متکلمین قِدم کی تصویر کھینچنے اور اسے فہم کے قریب کرنے کے لئے ماضی کے غیر متناہی زمانوں کو فرض کرتے ہیں تو ہر وہ چیز جو ان تمام مفروضات کے ساتھ ہو یعنی کوئی ایسا زمانہ فرض نہ کیا جاسکے جس کے ساتھ وہ چیز نہ ہو تو وہ قدیم ہے لیکن اس صورت میں تو اُسے صفات کے ساتھ مختص قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ یہ تو ذات کے لئے ایک اور قِدم ثابت ہوگیا ۱۲ منہ۔

عہ قال فی المقاصد وشرحها المعقول منه ای من البقاء استمرار الوجود منه[۱] ۱۲ منه غفرله۔

عہ مقاصد اور اس کی شرح میں ہے المعقول منه استمرار الوجود منه بقاء سے جو معنٰی سمجھ میں آتا ہے وہ ہے وجود کا جاری رہنا زمانے سے ۱۲ منہ۔

عہ۲ وقع فیهما بعد ماقدمت ولا معنٰی لذلك سوی الوجود من حیث انتسابه الی

عہ۲ مقاصد اور شرح مقاصد میں ابھی نقل کردہ عبارت کے بعد ہے: اور اس کا یہی معنٰی ہے کہ پہلے زمانے کے بعد وجود دوسرے زمانے

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[۱] شرح المقاصد المقصد الثالث الفصل الاول المبحث الخامس دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/ ۱۸۰

www.alahazratnetwork.org

منفیں کرتی تو ضرور علمِ الٰہی میں ایک اتساع قدسی زمان و زمانیات سے متعالی ہے جس کا پر تو حوادث

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الزمان الثانی بعد الزمان الاول[1] اھ **اقول** اولاً تعالٰی عن ان ینسب وجودہ الٰی زمان وثانیاً لو کان بقاءہ بھذا المعنی لزم قدم الزمان والعذر عن ھذا ما قدمت وقد احسن صاحب المواقف اذ قال بعد اثبات امتناع ثبوت الزمان لہ تعالٰی یعلم مما ذکرنا ان بقاءہ تعالٰی لیس عبارۃ عن وجودہ فی زمانین[2] اھ قال السید بل ھو عبارۃ امتناع عدمہ و مقارنتہ مع الازمنۃ[3] اھ **اقول** اولاً تعالٰی ان یقترن بزمان، و ثانیاً لو کان بقاؤہ بھذا المعنی لم یکن باقیا قبل الزمان

کی نسبت سے پایا جائے اھ۔ **اقول** (میں کہتا ہوں) (۱) اللہ تعالٰی اس بات سے بلند ہے کہ اس کا وجود زمانے کی طرف منسوب کیا جائے (۲) اگر اللہ تعالٰی کا باقی رہنا اس معنٰی سے ہو تو زمانے کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اس کی توجیہ وہ ہے جو میں اس سے پہلے بیان کرچکا ہوں، صاحبِ مواقف نے اچھا انداز اپنایا ہے انھوں نے پہلے یہ بیان کیا کہ اللہ تعالٰی کے لئے زمانے کا ثابت ہونا محال ہے، اس کے بعد فرمایا: ہماری گفتگو سے معلوم ہوجاتا ہے کہ اللہ تعالٰی کے باقی رہنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وُہ دو زمانوں میں موجود ہے اھ میر سید شریف نے اس کی شرح میں فرمایا: بل ھو عبارۃ امتناع عدمہ ومقارنتہ مع الازمنۃ اھ اللہ تعالٰی کی بقا کا مطلب ہے کہ اس کا عدم محال ہے اور وہ تمام زمانوں کے ساتھ مقارن ہے (یہ اس عبارت کا ایک مطلب ہے دوسرا مطلب بعد میں کہہ رہا ہے۔ ۱۲ اشرف قادری) **اقول** (۱) اللہ تعالٰی (باقی۔۔۔)

---

[1] شرح المقاصد المقصد الثالث الفصل الاول المبحث الخامس دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/ ۱۸۰

[2] شرح المواقف الموقف الخامس المرصد الثانی المقصد الرابع منشورات الرضی الشریف قم ایران ۸/ ۲۷

[3] حاشیۃ سید الشریف علی شرح المواقف ؎ ؎ ؎ ؎ ؎ ؎ ۸/ ۲۷

www.alahazratnetwork.org

یہ زمانہ ہے عجب نہیں کہ آیۂ کریمہ وان یومًا عند ربك كالف سنة مما تعدون[1] (اور بیشک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لعدم الاقتران ولعلّہ معطوف علی العدم ای بقاءہ تعالٰی عبارۃ عن امتناع عدمہ مع امتناع مقارنتہ مع الازمنۃ وھذا وان کان بعید الحسن من ذٰلک القریب لصحتہ وقربہ من الادب امّا الذی انسلخ عن الادب راسا وبعد عن الدین بمرۃ وھو المتشدق الجونفوری فزعم ان الفطرۃ المنفطمۃ عن لبان الطبیعۃ تشتھی سلب البقاء عنہ سبحٰنہ وتعدہ عین التقدیس[2] اھ فلا واللہ ماھذا الا تقدیس ابلیس، نسأل اللہ العافیۃ ؎

یبقی وجہ ربك ذوالجلال
فلا تسمع تشدق ذی خلال ۱۲ منہ

زمانے کے ساتھ مقارن ہونے سے بلند ہے۔

(۲) اگر اللہ تعالٰی کی بقا کا یہ معنٰی ہو تو وہ زمانے سے پہلے باقی نہیں ہوگا کیونکہ زمانے کے ساتھ اقتران نہیں ہوگا (اس عبارت کی توجیہ یہ ہے کہ) غالبًا "مقارنتہ" کا عطف "عدمہ" پر ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالٰی کی بقا کا مطلب یہ ہے کہ اس کا عدم محال ہے اور زمانوں کے ساتھ اس کا مقارن ہونا بھی محال ہے، یہ مطلب اگرچہ ظاہرِ عبارت سے بعید ہے لیکن اس قریب مطلب سے بہتر ہے کیونکہ یہ صحیح بھی ہے اور ادب کے قریب بھی ہے لیکن وہ متشدق (بیباک، صاحب شمس بازغہ محمود) جونپوری جو ادب سے یک دم جدا اور دین سے بالکل دُور ہے اس کا گمان ہے کہ وہ فطرت جو طبیعت کا دُودھ پینا چھوڑ چکی ہے چاہتی ہے کہ اللہ تعالٰی سے بقا کی نفی کی جائے اور اسے عین تقدیس شمار کرتی ہے اھ اللہ کی قسم! یہ ابلیس کی تقدیس ہے، ہم اللہ تعالٰی سے عافیت کی درخواست کرتے ہیں۔

تیرے رب ذوالجلال کی ذات باقی رہے گی لہذا تو اس مختلف خصلتوں والے
بیباک کی گفتگو نہ سُن۔ ۱۲ منہ (ترجمہ: محمد عبدالحکیم شرف قادری)

---

[1] القرآن الکریم ۲۲/ ۴۷
[2] الشمس البازغۃ

www.alahazratnetwork.org

تمھارے رب کے یہاں ایک دن ایسا ہے جیسے تم لوگوں کی گنتی میں ہزار برس۔ ت) اس کی طرف اشارہ ہو، واللہ تعالٰی اعلم۔ اس اتساع متعالی میں صفات کو ذات یا معاذ اللہ بطور فلاسفہ عقل اول کو واجب تعالٰی سے معیت اور تقوّم واستمرار موجود ہے اس کے لحاظ سے ذات علیہ وصفات یا بطور فلاسفہ عقول کو حوادث پر یہ دوسرا تقدم ہے اور اس کا وجود صرف علمی ہے کہ ہرگز وجود خارجی

عہ اقول واذ لیس وجودہ عینیا بل علمیا فما ثم شیئ یمر علیہ او یحیط بہ بل ھو بکل شیئ محیط اما الزمان فحادث وان لم یکن موجودا فی الاعیان فلم یتعلق بہ فی الازل فما کان یتعلق بہ فی ما لا یزال لانہ تعالٰی ان یتجدد لہ شیئ ومعلوم انہ تعالٰی یعلم ویبصر ویسمع ذاتہ العلیۃ علٰی وجہ الکمال وقد احاط بکل شیئ علما ولیس الا ان الکل منکشف لدیہ وھو المحیط بعلمہ وبصرہ وسمعہ وبکل شیئ وبالجملۃ فالعقول عاجزۃ عن ادراک کنہ الذات والصفات امنا بہ کما ھو باسمائہ وصفاتہ ۱۲ منہ غفرلہ۔

عہ اقول (میں کہتا ہوں) چونکہ زمانے کا وجود خارجی نہیں بلکہ علمی ہے، تو کوئی ایسی چیز نہیں ہوگی جو اللہ تعالٰی پر گزرے یا اس کا احاطہ کرے، بلکہ وُہ ہر چیز کا احاطہ کرنے والا ہے، لیکن زمانہ تو وہ حادث ہے، اگرچہ خارج میں موجود نہیں ہے، لہذا ازل میں زمانے کا تعلق ذاتِ باری تعالٰی کے ساتھ نہیں ہوگا، آئندہ بھی متعلق نہیں ہوسکتا، کیونکہ اللہ تعالٰی اس بات سے بلند ہے کہ اس کے لئے کوئی چیز نو بہ نو ثابت ہو، اور یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالٰی اپنی ذات عالیہ کو کامل طور پر جانتا، دیکھتا اور سُنتا ہے، اور اس کے علم نے ہر چیز کا احاطہ کر رکھا ہے، اس کا مطلب یہی ہے کہ سب چیزیں اس کے نزدیک منکشف ہیں اور وُہ اپنے علم، بصر، سمع اور ہر چیز کا احاطہ کرنے والا ہے۔ مختصر یہ کہ عقلیں اسکی ذات وصفات کی حقیقت کے جاننے سے عاجز ہیں، ہمارا اللہ تعالٰی پر ایمان ہے جیسے وہ فی الواقع ہے اور اس کے اسماء اور صفات پر بھی ہم ایمان رکھتے ہیں ۱۲ منہ غفرلہ

(ترجمہ عبدالحکیم شرف قادری)

www.alahazratnetwork.org

نہیں، بلاتشبیہ جس طرح ہمارے اذہان میں زمانے کا وجود وہمی کہ ھــرگز وجودِ عینی نہیں

عـہ فائدۃ جلیلۃ بھذا و للّٰہ الحمد تحل عقدۃ حارت فیھا الافھام وھوجریان برھان التطبیق فی علم اللہ عزوجل لانہ یعلم کل متناہ وغیرمتناہ علی التفصیل، اجاب الدوانی فی شرح العقائد بان علمہ تعالٰی واحد بسیط فلا تعدد فی المعلومات بحسب علمہ بل ھی ھناك متحدۃ غیرمتکثرۃ[1] اما فی وجودھا الخارجی فالعالم حادث فلیس الموجود الامتناھیا وان لم یقف عند حد الی الابد، ھذا حاصل ما اطال بہ وردہ عبدالحکیم بنقل الکلام الی علمہ تعالٰی التفصیلی۔

اقول لا الجواب بشیئ ولا الرد علیہ فان

عـہ فائدہ جلیلہ: اللہ تعالٰی کا شکر ہے کہ اس کے ذریعے وہ عقدہ حل ہوجائیگا جس کے بارے میں عقلیں حیران ہیں اور وہ ہے برہان تطبیق کا اللہ تعالٰی کے علم میں جاری ہونا، کیونکہ اللہ تعالٰی ہر متناہی اور غیرمتناہی کو تفصیلاً جانتا ہے۔ علامہ دوانی نے شرح عقائد میں جواب دیا کہ اللہ تعالٰی کا علم واحد اور بسیط ہے، لہذا معلومات میں اللہ تعالٰی کے علم کے اعتبار سے تعدد نہیں ہے بلکہ وہ معلومات متکثر نہیں بلکہ متحد ہیں، جہاں تک معلومات کے وجود خارجی کا تعلق ہے تو عالم حادث ہے، اس لئے جتنی اشیاء موجود ہیں وہ متناہی ہیں اگرچہ ہمیشہ کے لئے کسی حد پر جاکر ان کا خاتمہ نہیں ہوتا، یہ ان کی طویل گفتگو کا خلاصہ ہے۔ علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے اسے رَد کیا ہے کہ ہم گفتگو کو علم تفصیلی کی طرف منتقل کرتے ہیں۔

اقول (میں کہتا ہوں) نہ تو یہ جواب درست ہے اور نہ ہی اس پر رَد صحیح ہے،
(باقی اگلے صفحہ پر)

---

[1] شرح العقائد العضدیۃ للدوانی مطبع مجتبائی دہلی ص ۲۰ و ۲۱

www.alahazratnetwork.org

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

تقسیم علمه الی اجمالی وتفصیلی من بدعات الفلاسفة بل علمه تعالٰی واحد بسیط متعلق بجمیع الموجودات والمعدومات والممکنات والمحالات علی اتم تفصیل لاامکان للزیادة علیه فالعلم واحد والمعلومات غیرمتناهیة فی غیرمتناه فی غیرمتناه کما بیّنته فی کتابی "الدولة المکیة" و تعلیقاتها "الفیوض الملکیة"۔

کیونکہ اللہ تعالٰی کے علم کی تقسیم اجمالی اور تفصیلی کی طرف فلاسفہ کی بدعتوں میں سے ہے، جبکہ اللہ تعالٰی کا علم واحد ہے بسیط ہے اور اس کا تعلق تمام موجودات، معدومات، ممکنات اور محالات سے اتنی مکمل تفصیل کے ساتھ ہے کہ اس پر زیادتی ممکن ہی نہیں ہے، پس علم ایک ہے اور معلومات غیرمتناہی در غیرمتناہی جیسے کہ میں نے اپنی کتاب "الدولة المکیة" اور اس کے حواشی "الفیوض الملکیة" میں بیان کیا ہے۔

قال السیالکوتی بل الجواب فی تعلیقات الفارابی انه تعالٰی یعلم الاشیاء الغیرالمتناهیة متناهیة وذٰلك لان الجواهر والاعراض متناهیة والنسب بینها غیرمتناهیة یمکن ان نعتبرها نحن غیرمتناهیة امّا عنده تعالٰی فمتناهیة اذ یصح ان توجد تلك الجواهر والاعراض فی

علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی کہتے ہیں کہ جواب وہ ہے جو فارابی کی تعلیقات میں ہے، اور وہ یہ اللہ تعالٰی غیرمتناہی اشیاء کو متناہی جانتا ہے (یعنی اشیاء اگرچہ غیرمتناہی ہیں لیکن اللہ تعالٰی کے علم میں متناہی ہیں ۱۲ شرف قادری) اور یہ اس لئے کہ جواہر اور اعراض متناہی ہیں، ان کے درمیان نسبتیں غیرمتناہی ہیں ہم یہ اعتبار کرسکتے ہیں کہ وہ غیرمتناہی ہیں، لیکن اللہ تعالٰی کے نزدیک متناہی ہیں کیونکہ یہ جواہر اور اعراض کا خارج میں پایا جانا ممکن ہے، جب یہ خارج

(باقی اگلے صفحہ پر)

www.alahazratnetwork.org

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الاعیان فبوجودھا توجد النسب بالفعل لانھا لوازمھا و وجود کل شیئ ھو معلومیتہ ﷲ عزوجل؛ ھٰذا تلخیص ما أطال بہ۔

میں موجود ہونگے تو نسبتیں بھی بالفعل پائی جائیں گی، کیونکہ یہ نسبتیں جواہر و اعراض کو لازم ہیں اور ہر شے کا وجود یہی اس کا اللہ تعالٰی کیلئے معلوم ہونا ہے (یعنی ہر شیئ کا وجود عبد الباری تعالٰی بحیثیت معلول ہونے کے یہی اللہ تعالٰی کا ان اشیاء سے متعلق علم تفصیلی ہے ۱۲ شرف) یہ ان کی طویل گفتگو کا خلاصہ ہے۔

اقول اولاً علمہ تعالٰی لاینحصر فی الجواھر والاعراض الموجودۃ بل یحیط بھا و بالممکنۃ و ھی غیر متناھیۃ قطعا کنعم الجنۃ و اٰلام النار والعیاذ باللہ منھا۔

اقول (میں کہتا ہوں کہ) اس میں کئی وجہ سے کلام ہے:

(۱) اللہ تعالٰی کا علم جواہر اور اعراض موجودہ میں منحصر نہیں ہے، بلکہ انھیں بھی محیط ہے جواہر و اعراض ممکنہ کو بھی شامل ہے اور وہ قطعاً غیر متناہی ہیں، جیسے جنت کی نعمتیں اور دوزخ کی تکلیفیں ــــ اللہ تعالٰی ان تکلیفوں سے محفوظ رکھے۔

وثانیاً من یعلم الغیر المتناھی متناھیا فقد علم الشیئ علٰی خلاف ما ھو علیہ واللہ تعالٰی متعال عنہ وان ارید ان العلم الالٰھی محیط بھا فکانت محصورۃ فیہ کالمتناھی لم یفد فی منع

(۲) جو غیر متناہی کو متناہی جانتا ہے وہ شیئ کو ایسے وصف سے متصف جانتا ہے جس کے ساتھ وہ متصف نہیں (یعنی خلاف واقع صفت کے ساتھ موصوف جانتا ہے) اور اللہ تعالٰی اس سے بلند ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ علم الٰہی ان امور غیر متناہیہ پر محیط ہے تو وہ امور علم الٰہی میں متناہی کی طرح محصور رہوں گے، اس صورت میں

(باقی برصفحہ آئندہ)

www.alahazratnetwork.org

زمانہ لازم نہیں اگر کہئے ہم اسی اتساع قدسی کا نام زمانہ رکھتے ہیں اب تو قدیم ہوا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

جریان البرھان۔

برہان تطبیق کے جاری ہونے کو منع کرنا مفید نہ رہا (فقیر کہتا ہے کہ غالباً علامہ سیالکوٹی کا مطلب یہ ہے کہ وہ امور جو مخلوق کیلئے غیر متناہی ہیں اور مخلوق کی گنتی میں نہیں آسکتے وہ علم الٰہی میں متناہی ہیں تو اعتراض مذکور (فقد علم الشیئ علی خلاف ما ھو علیہ) لازم نہیں آئیگا اعنی أن تلك الامور غیر متناھیۃ بالنسبۃ الی علم الخلق ومتناھیۃ بالنسبۃ الی علم الخالق ۱۲ شرف قادری)

وثالثاً لاوجہ لقولہ یمکن ان نعتبرھا غیر متناھیۃ بل نعلم قطعا انھا غیر متناھیۃ فیجری البرھان فیھا بحسب علمنا ولایحتاج الی علمنا بھا تفصیلا والالم یجر البرھان فی شیئ قط اذ لا یحیط العلم الحادث بغیر المتناھی تفصیلا ابدا۔

(۳) علامہ نے کہا ہے کہ "ممکن ہے کہ ہم جواہر و اعراض کے درمیان پائی جانیوالی نسبتوں کو غیر متناہی اعتبار کریں"۔ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے، بلکہ ہمیں قطعاً معلوم ہے کہ وہ نسبتیں غیر متناہی ہیں لہذا ان میں ہمارے علم کے مطابق برہانِ تطبیق جاری ہو جائے گا، برہان کا جاری ہونا اس امر کا محتاج نہیں کہ ہم انھیں تفصیلاً ہی جانیں ورنہ برہان بالکل کسی شئی میں بھی جاری نہیں ہوگا کیونکہ علم حادث کبھی بھی غیر متناہی کا تفصیلی احاطہ نہیں کرسکتا۔

ورابعاً قولہ اذ یصح لامساس لہ بما جعلہ تعلیلا لہ

(۴) علامہ نے کہا ہے، اذ یصح الخ اس قول کو جس کی تعلیل قرار دیا ہے اس کے

(باقی برصفحہ آئندہ)

www.alahazratnetwork.org

اقول اوّلاً صریح غلط تم تو زمانے کو عرض قائم بالفلک مانتے ہو کہ وہ مقدار حرکت ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ولا یفید شبہۃ عامۃ فضلا عن علۃ۔

ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، یہ علت تو کیا عام شُبہہ کا بھی فائدہ نہیں دیتا۔

وخامسًا من العجب قولہ اذا وجدت وجدت نسب بالفعل وکیف توجد نسبۃ فی الاعیان۔

(۵) وہ فرماتے ہیں کہ "جب جواہر اور اعراض خارج میں پائے جائیں گے تو نسبتیں بھی بالفعل پائی جائیں" یہ قول باعثِ تعجب ہے، نسبتیں خارج میں کیسے پائی جائیں گی؟

وسادسًا کیف یجتمع غیر المتناھی فی الوجود وحصول الترتیب غیر بعید۔

(۶) غیر متناہی چیزیں وجود میں کیسے جمع ہوسکتی ہیں؟ ان میں ترتیب کا حاصل ہونا کچھ بعید نہیں ہے۔

وسابعًا کیف یتوقف علمہ تعالٰی بھا علٰی وجودھا فی الخارج لکن الفلسفی بجھلہ یجعل العلم التفصیلی حادثا تعالٰی سبحٰنہ وتعالٰی عما یقولون علوا کبیرا۔

(۷) اللہ تعالٰی کا ان امور کو جاننا ان کے وجود فی الخارج پر کیسے موقوف ہوسکتا ہے؟ لیکن فلسفی اپنی جہالت کی بنا پر علم تفصیلی کو حادث قرار دیتا ہے۔ اللہ تعالٰی ان باتوں سے بہت بلند ہے جو یہ فلاسفہ کہتے ہیں۔

وبالجملۃ فلا غنی فی شیئ من ھذا بل الجواب ما اقول بتوفیق الوھاب انما یقتضی البرھان بامتناع خروج غیر المتناھی من القوۃ الی الفعل وھو حاصل ھٰھنا قطعًا فلا معنی لتخلف البرھان وذٰلک ان تعلق العلم بشیئ

مختصر یہ کہ یہ جواب کچھ بھی فائدہ نہیں دیتا، جواب وہ ہے جو میں اللہ تعالٰی کی توفیق سے دیتا ہوں، اور وہ یہ کہ برہان تطبیق کا تقاضا ہے کہ غیر متناہی کا قوت سے فعل کی طرف نکلنا محال ہو اور یہ بات اس جگہ قطعاً حاصل ہے لہذا یہ کہنا کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ برہان نہیں پایا گیا، اور یہ اس لئے کہ کسی چیز کے ساتھ علم کا

(باقی برصفحہ آئندہ)

www.alahazratnetwork.org

توحرکت سے قائم اورحرکت فلک سے قائم اور قائم سے قائم قائم اور یہ اتساع اُس سے منزّہ۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لایخرجہ من القوۃ الی الفعل۔

فاوّلًا الاتری انہ تعالٰی علم للحوادث فی الازل انھا معدومۃ فی نفس الامر وستوجد فی اوقاتھا فان کان العلم موجب وجودھا بالفعل کان العلم بانھا معدومۃ فی نفس الامر علی خلاف الواقع۔

وثانیًا انما ارادالله تعالٰی وجود الحوادث فی اوقاتھا ولا وجود لھا الا بارادتہ تعالٰی فیستحیل ان تکون موجودۃ فی الازل۔

وثالثًا الاتری انہ تعالٰی یعلم کل محال ویعلم ان لوکان کیف کان فتعلق علمہ تعالٰی بہ لم یخرجہ عن الاحالۃ فضلا عن العدم وما سبیل غیر المتناھی الا سبیل سائر المحالات فھو تعالٰی یعلمہ ویعلم انہ محال ان یوجد

تعلق ہونا اسے قوت سے فعل کی طرف نہیں نکالتا، اس کے چند دلائل ہیں:

(۱) کیا تُو نہیں دیکھتا کہ اللہ تعالٰی کو ازل میں حوادث کے بارے میں علم تھا کہ وہ نفس الامر میں معدوم ہیں اور عنقریب اپنے اوقات میں پائے جائیں اگر علم کی وجہ سے ان کا وجود بالفعل ضروری ہوتا تو ان کے بارے میں یہ جاننا کہ وہ نفس الامر میں معدوم ہیں خلافِ واقع ہوگا۔

(۲) اللہ تعالٰی نے ارادہ فرمایا کہ حوادث اپنے اوقات میں پائے جائیں اور ان کا وجود تو صرف اللہ تعالٰی کے ارادے سے ہوگا، اس لئے ان کا ازل میں موجود ہونا محال ہے۔

(۳) کیا تُو نہیں دیکھتا کہ اللہ تعالٰی ہر محال کو جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اگر وہ موجود ہوتا تو کیسے ہوتا۔ پس اللہ تعالٰی کا علم اس سے متعلق ہے اس کے باوجود اس تعلق نے اسے محال ہونے سے نہیں نکالا، چہ جائیکہ عدم سے نکال دیتا، غیر متناہی کا معاملہ وہی ہے جو باقی محالات کا ہے، پس اللہ تعالٰی غیر متناہی کو جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس کا واقع میں پایا جانا محال ہے۔ تمام

(باقی برصفحہ آئندہ)

www.alahazratnetwork.org

ثانیاً قدم فرع وجود ہے اور یہ موجود ہی نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فانکشف الاعضال والحمد للہ ذی الجلال معانہ احق الحق عندنا انا أمنا بربنا وصفاتہ واسمائہ ولا نشتغل بکنھھا ولا نقول کیف حیث لاکیف ولاعلم لنا بذلك ولا سبیل الی تلك المسالك واللہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم ۱۲ منہ غفرلہ۔

تو لفیں صاحبِ عظمت وجلال اللہ تعالٰی کیلئے، اشکال حل ہوگیا، باوجودیکہ ہمارے نزدیک صحیح ترین بات یہ ہے کہ ہم اپنے رب اور اس کی صفات اور اس کے اسماء پر ایمان لائے ہیں اور ہم ان کی حقیقت معلوم کرنے کے درپے نہیں ہوتے اور ہم نہیں کہتے کہ کیسے؟ کیونکہ اس جگہ کیسے والی بات نہیں ہے اور نہ ہی ہمیں علم ہے اور ان راستوں تک پہنچنے کی کوئی صورت نہیں ہے، اللہ تعالٰی جسے چاہتا ہے صراطِ مستقیم کی ہدایت دیتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ (امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ کا حاشیہ ختم ہوا) (ترجمہ شرف قادری)

(اقول: قد اتضح بما افادہ الإمام احمد رضا البریلوی قدس سرہ القوی أن خروج الغیر المتناهی من القوۃ إلی الفعل محال؛ وتبین أیضا أن تعلق العلم لشیئ لا یوجب وجودہ فی الواقع، لکن بقی ھٰھنا سؤال معضل: وھو انا قائلون باحاطۃ علم الباری تعالٰی الامور الغیر المتناھیۃ و وھی مرتبۃ فی علم الباری تعالٰی فکیف لا یجری فیھا برھان التطبیق ولا نسلم ان البرھان لا یقتضی الا امتناع خروج غیر المتناھی من القوۃ الی الفعل؛ انما یقتضی البرھان استحالۃ الامور الغیر المتناھیۃ المرتبۃ سواء کانت موجودۃ ام لا وایضا لما کان علم الباری محیطا بالامور الغیر المتناھیۃ فلا بد ان تکون متناھیۃ عندہ تعالٰی جل مجدہ فلا مخلص الا فی ما قال العلامۃ عبد الحکیم السیالکوتی بانھا غیر متناھیۃ بحسب علمنا ولا نستطیع ان نعدھا بأی عدد

(باقی بر صفحہ آئندہ)

www.alahazratnetwork.org

ثالثاً مقصود تو یہ تھا کہ تمھاری ظلمتوں سے خلاص ہو کہ زمانہ قدیم ہے اور وُہ مقدار حرکت فلک ہے تو حرکت قدیم ہے تو فلک قدیم ہے تو افلاک وعناصر قدیم ہیں، یہ بحمدہٖ تعالیٰ باطل اور ظلمتیں زائل اور نجات حاصل، والحمد للہ رب العالمین (سب تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ت)

تنبیہ معضلہ کی ایسی ہی تقریر امتناع انقطاع زمانہ پر کی جاتی ہے کہ منقطع ہو تو عدم کو وجود سے ایسی ہی بعدیت ہوگی جس میں سابق ولاحق دونوں جمع نہ ہوسکیں، اور وُہ نہیں مگر زمانی، تو زمانے کے بعد زمانہ لازم، اور ہمارے پانچوں جواب بعون الوہاب اس کے رَد کو بھی کافی ووافی، کما لایخفٰی فاعرف وللہ الحمد (جیسا کہ پوشیدہ نہیں، تُو جان لے، اور اللہ تعالیٰ ہی کے لئے حمد ہے۔ت) اور یہ تقاریر زمانے کے موہوم ہونے ہی پر موقوف نہیں، اگر بالفرض زمانہ موجود خارجی اور مقدار حرکت اور خاص حرکت فلکیہ ہی کی مقدار یا کوئی جوہر مستقل ہو غرض عالم میں سے کچھ بھی ہو اُسکے حدوث وامکانِ انقطاع پر کوئی حرف نہیں آسکتا وللہ الحمد یہ تقریر خوب ذہن نشین کرلی جائے کہ بعونہٖ تعالٰے بکثرتِ ظلمات فلسفہ سے نجات ہے، میں اُمید کرتا ہوں کہ رَدِ فلسفۂ قدیمہ میں اگر میں اور کچھ نہ لکھتا تو یہی ایک مقام بہت تھا جس کا صاف ہونا فیض ازل نے اس عبدِ اذل کے ہاتھ پر رکھا تھا وللہ الحمد۔

یہ ہیں وہ ۳۰ مقام کہ اُس تذییل میں تھے بعونہٖ تعالٰے دُو کا با فاصلہ اور اضافہ ہو کہ فلسفہ کی کوئی مہم مردود بات رَد سے نہ رہ جائے وباللہ التوفیق۔

مقام سی[۳۱] ویکم

جُزء لایتجزّٰی باطل نہیں، یہ وہ مسئلہ علم کلام ہے جسے نہایت پست حالت میں سمجھا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وأیّ آلۃ حاسبۃ أما بحسب علم اللہ فھی متناھیۃ، وانما کتبت ھٰذا الاعضال الذی ھو جذر اصم رجاء من اللہ تعالیٰ ان یوفق أیّ عالم کبیر أن یحل ھٰذہ المعضلۃ باحسن وجہ ___ واللہ الموفق)۔

محمد عبد الحکیم شرف القادری

۷ من ذالقعدۃ ۱۴۲۴ھ/الموافق باول ینایر عام ۲۰۰۴م۔

www.alahazratnetwork.org

بلکہ اُس کے بطلان پر یقین کُلی کیا جاتا ہے فلاسفہ اس کے ابطال پر چمک چمک کر دلائل حقّہ کہ بکثرت براہین ہندسیہ قائم کرتے ہیں عقلی تمسک میں بیان ہندسی سے زیادہ اور کیا ہے جس میں شک و تردد کو اصلاً جگہ ہی نہیں رہتی اور متکلمین ان دلائل سے جواب نہیں دیتے اپنے سکوت سے ان کا لاجواب ہونا بتاتے ہیں، تو گویا فریقین اس کے بطلان پر اتفاق کئے ہیں، مگر بحمدہٖ تعالٰی ہم واضح کردیں گے کہ اُس کے رَد میں فلاسفہ کی تمام حجتیں اور ہندسی براہین پادر ہوا ہیں، وباللہ التوفیق

یہ مقام چار موقفوں پر مشتمل ہے:

موقف اوّل: اس مسئلہ میں ابطال رائے فلسفی اور درباره جزء ہمارا مسلک۔

اقول وبربنا التوفیق یہاں ہمارا مسلک فریقین سے جدا ہے۔

(۱) ہمارے نزدیک جزء لایتجزٰی باطل نہیں خلافاً للحکماء، لیکن دو جزؤں کا اتصال محال ہے خلافاً لظاھر ما عن جمھور المتکلمین۔ ظاہر ہے کہ اتصال غیر تداخل ہے تو وہ یونہی ممکن ہر ایک میں شَے دون شَے یعنی جُدا اطراف ہوں دونوں ایک ایک طرف سے باہم ملیں اور دوسری طرف سے جُدا رہیں ورنہ تداخل ہوجائے گا اور جزء میں شَے دون شَے محال تو وہ اپنی نفس ذات سے آبی اتصال فلسفی کی تمام براہین ہندسیہ اور اکثر دیگر دلائل اس اتصال ہی کو باطل کرتی ہیں۔ وہ خود ہمارے نزدیک نفس ملاحظہ معنی اتصال وجزء سے باطل ہے ان تطویلات کی کیا حاجت۔ اُمید کہ اتصال اجزا ماننے سے ہمارے متکلمین کی مراد اتصال حِسّی ہو جیسا انھوں نے نفی دائرہ وغیرہ میں فرمایا ہے کہ یہ اتصال مرئی حِس کی غلطی ہے اُن سے مماست جزء پر جو تفریعات منقول ہیں اسی پر محمول ہیں ورنہ اتصال حقیقی کا بطلان محتاج بیان نہیں۔

(۲) ہمیں یہاں پر اصل مقصود ابطال ہیولٰی ہے کہ اس کی ظلمتیں قدم عالم اگرچہ نوعی کے کفریات لاتی ہیں اس کی کُلیت کا ابطال یہاں ہے اور ابطال بالکلیہ بعونہٖ تعالٰی مقام آئندہ میں تو ہم یہاں مقام منع میں ہیں۔ ہمیں ہیولٰی صورت کے سوا دوسری وجہ سے ترکب جسم کا دعوٰے کرنے کی حاجت نہیں بلکہ اس بارے میں جو کچھ کہیں گے محض ابداے احتمال ہوگا کہ تفلیس مدعی کے لئے اسی قدر کافی۔

(۳) ربّ عزوجل فاعل مختار ہے اُس کے ارادے کے سوا عالم میں کوئی شَے مؤثر نہیں، رؤیت شَے نہ اجتماع شرائط عادیہ سے واجب نہ اُن کے انتفاء سے محال، وہ چاہے تو سب شرطیں جمع ہوں اور دن کو سامنے کا پہاڑ نظر نہ آئے اور چاہے تو بلاشرط رؤیت ہوجائے جیسے

www.alahazratnetwork.org

بحمدہ تعالٰی روزِ قیامت اس کا دیدار کہ کیفیت وجہت ولون ووقوع ضوومحاذات وقرب وبعد و مسافت وغیرہا جملہ شرائطِ عادیہ سے پاک ومنزہ ہے۔ اب عادت یوں جاری ہے کہ نہایت باریک چیز کہ تنہا اصلاً قابلِ ابصار نہ ہو جب بکثرت مجتمع ہوتی ہے اگر اتصال نہ ہو وہ مجموعہ مرئی ہوتا ہے۔ کوٹھڑی کے روزن سے دھوپ آئے تو اس میں ایک عمود مستطیل وسعت روزن کی قدر عمیق محسوس ہوتا ہے یہ نہایت باریک باریک اجزاءِ متفرقہ کا مجموعہ ہے جن کو ہباءِ منثورہ کہتے ہیں، پراگندہ ونا متصل، ان میں کوئی جزء رؤیت کے قابل نہیں، اگر تنہا ہو ہرگز نظر نہ آئے، میں ان ذرّوں کو نہیں کہتا جو اس عمود میں جدا اُڑتے نظر آتے ہیں بلکہ ان اجزاء کو جن سے وہ عمود بنا ہے اور جو ایک سحابی شکل کے سوا کسی جزء کو نہیں دکھاتا، ان کی لطافت اس درجہ ہے کہ اس عمود میں ہاتھ رکھ کر مٹھی بند کرو ہاتھ میں کچھ نہ آئے گا مگر کثرتِ اجتماع بے اقتران سے ایک جسم عمیق طویل عریض بشکل عمود محسوس ہوتا ہے بلکہ دخان وبخار کی بھی یہی حالت ہے وہ اجزاءِ ہوائیہ کے ساتھ اجزاءِ ارضیہ یا مائیہ ایسے ہی متفرق دباریک وممتزج ہیں کہ تنہا ایک نظر نہ آئے اور اجتماع سے یہ جسم دخانی وبخاری نظر آتا ہے بعینہٖ یہی حالت متفرقانہ اجتماع جواہر فردہ سے احساس جسم کی ہوسکتی ہے، جسم انھیں متفرق اجزاءِ لایتجزی کے مجموعہ کا نام ہو جن میں کوئی دو جزء متصل نہیں اور ان کا تفرق نظر میں وحدتِ جسم کا مانع نہیں، جیسے اینٹوں کی دیوار کہ ہر اینٹ دوسری سے جدا معلوم ہوتی ہے اور پھر دیوار ایک ہے تختوں کا کواڑ یا تخت کہ ہر تختہ جدا ہے اور مجموعہ ایک۔ اکثر اجسام میں مسام محسوس ہوتے ہیں اور وحدتِ جسم میں مخل نہیں ہوتے، مسام کا فرجہ تمہارے نزدیک انقسام غیر متناہی رکھتا ہے تو ضرور اس حدِ صغر کو پہنچے گا کہ مسام واقع میں ہوں اور حس میں نہ آئیں۔ اگر کہئے جب کوئی دو جزء متصل نہیں تو جو فرجہ ان کے بیچ میں ہے اس میں ہوا وغیرہ کوئی جسم ہے یا نہیں، اگر نہیں تو خلا ہے اور اگر ہے تو اس جسم کے اجزاء میں کلام ہوگا اور بالآخر خلا ماننا پڑے گا۔

اقول ہاں ضرور خلا ہے، اور ہم ثابت کرچکے کہ وہ محال نہیں۔

(۴) صغرِ مسام میں ایک تقریرِ قاطع ابھی ہم کرچکے، اس کے علاوہ عادت یوں جاری ہے کہ جب فصل بہت کم رہ جائے کہ امتیاز میں نہ آئے تو شیئ متصل وحدانی معلوم ہوتی ہے وہ واقع میں اس کا اتصال نہیں بلکہ حس مشترک میں صُوَر کمال متقاربہ کا اجتماع اس کا باعث ہوتا ہے کہ ان کے خلاؤں میں بھی ویسی ہی صورت مدرک ہوتی ہے اور سطح واحد متصل سمجھی جاتی ہے، کپڑے میں زری کے پھول بہت قریب قریب ہوں، نزدیک سے دیکھئے تو ہر پھول دوسرے سے جدا اور

www.alahazratnetwork.org

بیچ میں خلا، مگر دُور سے سارا کپڑا مغرق معلوم ہوتا ہے۔ چاہیے تو یہ تھا کہ بوجہ بُعد جس نسبت سے پھولوں کے خلا چھوٹے ہوتے گئے اُسی نسبت سے پھول بھی چھوٹے ہوتے جاتے، قریب سے بڑے پھول اور اُن میں بڑا خلا محسوس ہوتا ہے، بعید سے چھوٹے پھول اور اُن میں چھوٹا خلا محسوس ہوتا مگر یہ نہیں ہوتا بلکہ خلا معدوم ہوجاتا ہے اور اُس کی جگہ بھی نہ ہی زری کی صورت محسوس ہوکر ساری سطح زری سے مغرق بے فرجہ معلوم ہوتی ہے، ممکن کہ بعض اجسام دونوں حالتوں کے ہوں جن میں مسام نظر آئیں وہ اس کپڑے کو قریب سے دیکھنے کی حالت اور جن میں بالکل نظر نہ آئیں دُور سے دیکھنے کی کہ خلا کے صغر نے سطح کو اجزاء سے مغرق کردیا کہ جسم متصل وحدانی بلا مسام نظر آیا۔

(۵) ہندسہ کی بنا خطوطِ موہومہ پر ہے یہاں جب کوئی دو جُز متصل نہیں ضرور ہر دو جُز میں ایک خط موہوم فاصل ہوگا جس کے دو نقطۂ طرف پر یہ دو جُز۔ ان خطوطِ موہومہ ایک حد تک کتنے ہی چھوٹے ہوں اُن کی تقسیم وہماً ہوگی یا مجاراۃً للفلاسفہ، یہ بھی سہی کہ اُن کی تقسیم غیر متناہی ہے اس تقدیر پر یہ جسم اگرچہ فی نفسہٖ متصل نہیں اجزائے متفرقہ ہیں تو اجزائے واقعیہ کی طرف اس کی تحلیل قطعاً متناہی ہوگی مگر وہ اتصال موہوم جس کا نام جسم تعلیمی ہے انقسام وہمی میں اُس کی تقسیم غیر متناہی لاتقفی ہوگی اگر کہئے جسم تعلیمی جسم طبعی ہی کی تو مقدار ہے جب اس کی تقسیم نامتناہی تو اس کی بھی کہ یہ اسی سے منتزع ہے۔

اقول پھر بھولتے ہو اُس کی ذات سے منتزع نہیں بلکہ ہوتا تو اس کے اتصال سے اس جسم طبعی کو متصل ہی کس نے مانا ہے کہ جسم تعلیمی اس سے منتزع یا اُس کی مقدار ہو وہ تو اجزائے متفرقہ ہیں جن میں خطوط فاصلہ کے توہم سے ایک مقدار موہوم ہوگی تو اس کی تقسیموں سے وہی موہوم منقسم ہوگا نہ کہ جسم طبعی۔

(۶) ہماری تقریر ۴ و ۵ کے ملاحظہ سے واضح کہ اتصال تین قسم ہے: حقیقی، حسّی، وہمی، جب اقسام کا ترکب اس طور پر ہو۔ اوّل ان میں اصلاً کسی جسم کو نہ ہوگا اور ثالث جوہر جسم کو ہے اور ثانی سے اگر یہ مراد لو کہ اگرچہ حس میں مسام ہوں مگر جسم واحد سمجھا جائے تو یہ بھی ہر جسم کو ہے اور اسی پر تمام احکامِ شرعیہ وعقلیہ کی بنا ہے، اور اگر یہ مراد لو کہ حس اس میں اصلاً تفرق کا ادراک نہ کرے تو یہ اُن میں صرف بعض اجسام میں ہوگا جو املس ہوں جس طرح آئینے اور لوہے کا تختہ پالش کیا ہوا۔

(۷) ہمارا دعوٰی نہیں کہ سب اجسام یا فلاں خاص کا ترکب اس طرح ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ ممکن کہ بعض کا ترکب اس طرح ہو، اس سے تین فائدے ہوئے:

www.alahazratnetwork.org

(ا) فلاسفہ کا ادعا کہ جسم کا ترکب اجزائے لاتتجزی سے نہیں ہوسکتا باطل ہوا۔

(ب) اُن کا کُلیہ کہ ہر جسم ہیولٰی وصورت سے مرکب ہے باطل ہوا۔

(ج) وہ دلائل کہ ابطال ترکب پر لائے تھے بیکار وضائع گئے، کما ستعرف ان شاء اللہ تعالٰی (جیسا کہ عنقریب تُو جان لے گا اگر اللہ تعالٰی نے چاہا۔ ت)

موقف دوم: اثبات جُز ہم اوپر بیان کرچکے کہ ہمیں اس کی حاجت نہیں صرف امکان کافی ہے تو یہ موقف محض تبرعی ہے ولہذا ہم نے عنوان "مقام" میں یہ کہا کہ جُز باطل نہیں یعنی اُس کے بُطلان پر کوئی دلیل قائم نہیں، نہ یہ کہ جُز ثابت ہے کہ ابطال فلسفہ میں ہمیں اس کی حاجت نہیں۔ متکلمین نے یہاں بہت کچھ کلام کیا ہے اور وہ ہمارے نزدیک تام نہیں اگرچہ اُن میں بعض کو شرح مقاصد میں قوی بتایا لہذا ہم اُس سب سے اعراض کرکے اسلامی قلوب مستقیمہ کے لئے بتوفیقہ تعالٰی خود قرآنِ عظیم سے جُز کا ثبوت دیں۔

فاقول قال المولٰی سبحانہ وتعالٰی: ومزقنٰھم کل ممزق[1] (اور انھیں پوری پریشانی سے پراگندہ کردیا۔ ت) تمزیق پارہ پارہ کرنا۔ ہم نے ان کی کوئی تمزیق باقی نہ رکھی سب بالفعل کردیں۔ ظاہر ہے کہ یہاں تمزیق موجود مراد نہیں ہوسکتی کہ تحصیل حاصل ناممکن۔ لاجرم تمزیق ممکن مراد یعنی جہاں تک تجزیہ کا امکان تھا سب بالفعل کردیا تو ضرور یہ تجزیہ اُن اجزاء پر منتہی ہُوا جن کے آگے تجزیہ ممکن نہیں ورنہ کل ممزق نہ ہوتا کہ ابھی بعض تمزیقیں باقی تھیں اور وہ اجزاء جن کا تجزیہ ناممکن ہو نہیں مگر اجزائے لاتتجزی، تو اس[عہ] تقدیر پر حاصل یہ ہُوا کہ اُن کے اجسام کے تمام اتصالات جتنے ہر حصے اور ہر ہر حصے کے حصے باطل فرماکر اُن کے اجزائے لاتتجزی دُور دُور بکھیر دئے کہ اب کسی جُز کو دوسرے سے اتصال جتنی بھی نہ رہا۔ اگر کہئے مراد تقسیم فکی ہے نہ وہمی یعنی خارج میں جتنے پارے ہوسکتے تھے سب کردئے اگرچہ ہر پارہ وہم میں غیر متناہی تقسیم سے منقسم ہوسکتا ہے تو اجزائے لاتتجزی لازم نہ آئے کہ وہ وہماً بھی قابلِ اقسام نہیں۔

اقول اوّلاً تخصیص بلادلیل باطل وذلیل۔

عہ: یعنی جبکہ ترکب اجزا سے فرض کریں ورنہ اجزائے لاتتجزی کی طرف تحلیل تو ضرور مفاد ارشاد ہے کما سیأتی ۱۲ منہ غفرلہ۔

---

[1] القرآن الکریم ۳۴/ ۱۹

www.alahazratnetwork.org

ثانیاً وہم سے اگر مجرد اختراع مراد ہو تو وہ کہیں بھی بند نہیں اور اگر وہ کہ واقعیت رکھے تو ناممکن ہے جب تک واقع میں شے دون شئ یعنی دو حصے متمایز نہ ہوں۔ فکی و وہمی کا فرق انسانی علم قاصر و قدرت ناقصہ کے اعتبار سے ہے شے جب غایت صغر کو پہنچ جائے گی انسان کسی آلے سے بھی اُس کا تجزیہ نہیں کر سکتا بلکہ وہ اسے محسوس ہی نہ ہوگی تجزیہ تو دوسرا درجہ ہے لیکن مولیٰ عزوجل کا علم محیط اور قدرت غیر متناہی جب تک حصّوں میں شے دون شئ کا تمایز باقی ہے قطعاً مولیٰ تعالیٰ عزوجل اُن کے جُدا فرمانے پر قادر ہے تو وہ جو تمزیق فرمائے اس میں کُل ممزق وہیں منتہی ہوگا جہاں واقع میں شئ دون شے باقی نہ رہے اور وہ نہیں مگر جزء لایتجزیٰ۔

موقف سوم: ابطال دلائل ابطال۔ ابطالِ جزء کے لئے فلاسفہ کے شبہاتِ کثیر ہیں اور بحمدہٖ تعالیٰ سب پادر ہوا۔

شبہ ۱: کہ اُن کا نقلِ مجلس ہے، اجزاء اگر باہم ملاقی نہ ہوں گے حجم حاصل نہ ہوگا تو جسم بنے گا اور ملاقی ہونگے تو اگر ایک جزء دوسرے سے بالکل ملاقی یعنی متداخل ہو جب بھی حجم نہ ہوا، سب جزء واحد کے حکم میں ہوئے، اور اگر ایسا نہ ہو تو ضرور ایک حصہ ملا ہوگا اور دوسرا جدا تو جزء منقسم ہوگیا جواب باختیار شق اول ہے۔

اقول اور حصول حجم کی صورت ہم بتا چکے۔

شبہ ۲: جس میں چاک اول کا رفو چاہا ہے۔ اجزاء ملاقی ہوں جب تو وہی تداخل یا انقسام ہے ورنہ اُن میں خلا ہوگا۔ یہ خلا کوئی وضع ممتاز رکھتا ہے یعنی اس کی طرف اشارہ حسّیہ اجزاء کی طرف اشارے کا غیر ہے یا نہیں، برتقدیر ثانی اجزا میں تلاقی ہوگئی، برتقدیر اوّل یہ خلا عدم صرف نہیں کہ ذی وضع ممتاز ہے، اب ہم اسے پوچھتے ہیں یہ اجزائے سے ملاقی ہے یا نہیں، اگر نہیں تو عدم صرف ہوا اُس سے حجم کیا پیدا ہوگا، حجم تو یوں ہوتا کہ ایک جزء یہاں ہے ایک وہاں' بیچ میں خلا ہے۔ اور اگر ہاں تو بالکل ملاقی یعنی اجزاء کے ساتھ متداخل ہے جب بھی حجم نہ ہوا اور بالبعض ملاقی ہے تو جزء منقسم ہوگیا (سندیلی علی الجونفوری)

اقول اوّلاً خط اب اپنے دونوں نقطہ طرف ا و ب سے ملا ہے یا جُدا، برتقدیر ثانی یہ نقطے اس کی طرف کب ہوئے کہ طرف شئ شے سے منفصل نہیں ہوتی، برتقدیر اول بالکل ملاقی یعنی نقطوں سے متداخل ہے تو خط کب ہوا کہ اس کو امتداد چاہیے، اور اگر بالبعض ملاقی ہے تو نقطہ منقسم ہوگیا۔

www.alahazratnetwork.org

ثانیاً وھوالحل جہالت کے سر پر سینگ نہیں ہوتے شق اخیر مختار ہے یہ خلا ذُو وضع ہے اور اجزا اسے ملاقی ہے اور ملاقات بالبعض ہے اور منقسم خلا ہوا نہ کہ جزء، ہر دو جُز کے بیچ میں خلا ایک خط موہوم ہے جس کے دونوں نقطہ طرف دونوں جز واقع فی الطرف پر منطبق ہیں اور بیچ میں امتداد خطی، تو یہ خلا و خط منقسم ہیں نہ کہ اجزاء و نقط۔

شُبہ ۳ : دوسرا رفو یُوں چاہا کہ ہم اُس خلا کو اجزاء سے بھریں گے تو اب تو تلاقی اجزاء ہو جائے گی، اور اگر کبھی نہ بھر سکے تو خلا کی تقسیم غیر متناہی ہُوئی تو جسم کی تقسیم غیر متناہی لازم آئی، اور یہی مطلوب ہے۔ اور اگر بھر جائے اور ایک جزء سے کم کی جگہ رہے تو جز منقسم۔ (سندیلی)

اقول اولاً دو جز وں کا ملنا محال تو بھرنے کا قصد قصہ محال جیسے کوئی کہے کہ خط ا ب میں ہم برابر نقطے رکھیں گے، اب تین حال سے خالی نہیں، یا متناہی نقطوں سے بھرے گا یا غیر متناہی سے کہ دو حاصروں میں محصور ہوں گے یا نہ بھرے گا یعنی ایک نقطہ سے کم کی جگہ خالی رہے گی کہ موجب تقسیم نقطہ ہے اور بہرصورت تتالی نقاط لازم، اس سے یہی کہا جائے گا کہ احمق دو نقطے برابر ہو سکتے ہی نہیں نہ کہ متوالی نقطوں سے خط بھرنے کی ہوس۔

ثانیاً خلا کی تقسیم لامتناہی ہونے سے امتداد موہوم کی تقسیم نامتناہی ہوئی نہ کہ جسم کی۔

ثالثاً اگر نظر میں یہ تقسیم جسم ہونے سے واقع میں اس کی تقسیم ہو جائے تو کیا ایسی ہی غیر متناہی تقسیم مطلوب تھی کہ جسم کا تالف اجزائے لاتتجزی سے اور اُن کے خلاؤں کے ذریعہ سے جسم کی تقسیم نامتناہی لامتناہی قسمت تو جزء سے بھاگنے کو لیتے تھے جب اجزا موجود پھر لاتناہی پر خوشی کاہے کی۔

شُبہ ۴ : اجزائے جسم میں جو چیز دو کے بیچ میں ہے وہ اُن کو تلاقی سے مانع ہے ورنہ تداخل ہو گا حجم نہ بنے گا، اور یہ ممانعت یوں ہی ہو گی کہ ایک طرف سے ایک جزء سے ملا ہو دُوسری طرف سے دوسرے جُز سے تو ضرور یہ طرفین ممتاز فی الوضع ہوں گی کہ ہر ایک کی طرف اشارہ جُدا ہوگا جب تو ایک طرف سے اس سے دوسری سے اس سے ملتا ہوگا اور جب اس کے لئے طرفین ممتاز فی الوضع ہیں تو ضرور اس میں شے دون شے فرض کر سکتے ہیں تو انقسام ہو گیا اگرچہ وہماً۔

اقول یہ وہی شُبہ اولی بعبارت اُخریٰ ہے اور جواب واضح نہ کوئی جزء دوسرے سے ملا نہ دو جُز وں کا مانع لقا بلکہ تھا مانع بیچ کا خلا جیسے نقطتین طرف کو امتداد خط۔

شُبہ ۵ : ایک جزء دو جُز وں کے ملتقی پر ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہو گا جزء لا یتجزی نہ ہو گا کہ ملتقی پر ہونے کے یہی معنی کہ اُس کا ایک حصہ ایک جُز پر ہے دوسرا دوسرے پر، لیکن ملتقی پر

www.alahazratnetwork.org

ہوسکنا ثابت ہے تو لاتجزّی ہونا باطل۔

اقول وہ تو باطل نہیں بلکہ ایک جزء کا دو کے ملتقی پر ہونا ہی باطل ہے کہ اتصالِ جزئین محال، اس کا امکان تین۳ وجہ سے ثابت کرتے ہیں،

(۱) جب مسافت اجزائے لاتجزّی سے مرکب ہے اور ایک جزء اس پر حرکت کرے یعنی اُس کے ایک جزء سے منتقل ہوکر دوسرے جزء پر آئے تو ظاہر ہے کہ دونوں جزء اس حرکت کے مبدء و منتہی ہوئے اور حرکت نہ مبدء میں ہوتی ہے نہ منتہی میں بلکہ بینہما تو ضرور حرکت اُس جزء کے لئے اُسی وقت ہوئی جب اُن دونوں کے بیچ میں تھا یہی ملتقے پر ہوتا ہے۔

اقول سب اعتراضوں سے قطع نظر مسافت کے دو۲ جزء متصل ہونا محال بلکہ ہر دو۲ جزء میں ایک امتداد موہوم فاصل ہے۔ جزء متحرک وقت حرکت اس امتداد میں ہوگا۔

(۲) ایک خط اجزائے زوج مثلاً چھ۶ جزء ا ب ج ء ہ س سے مرکب فرض کریں خط کے اوپر ا کے محاذی ایک جزء ح ہے اور خط کے نیچے س کے محاذی ایک جزء ط اس شکل پر ح آ ب خ غ ہ ط اب فرض کرو کہ ح ط کی طرف اور ط ح کی طرف مساوی چال سے چلے تو ضرور بیچ میں ایک دوسرے کی محاذات میں آئیں گے، یہ محاذات نہ نقطہ ح پر ہوگی جب تک ح نقطہ ح پر آئیگا، ط نقطہ ع پر ہوگا ابھی محاذات تک نہ آیا نہ نقطہ ع پر ہوگی کہ جب ح نقطہ ع پر آئے گا ط نقطہ ح پر پہنچے گا محاذات سے گزر گیا ہوگا ضرور ج و ع کے بیچ میں ہوگی تو اُس وقت ح ط دونوں ج و ع کے ملتقے پر ہونگے۔

اقول یہ بھی اتصال اجزاء پر مبنی اور وہ محال بلکہ ج و ع میں امتداد موہوم ہے اُس کے منتصف پر یہ محاذات ہوگی۔

(۳) ایک خط اجزائے طاق مثلاً پانچ جزء ا ب ح ء ہ سے مرکب میں خط کے اوپر دو۲ جزء ح و ط ہوں ایک ا پر دُوسرا ہ پر اور ایک دوسرے کی طرف ایک چال سے چلیں تو ضرور جزء وسطانی ح پر آکر ملیں گے تو ح ان دونوں کے ملتقی پر ہوا۔

اقول یہ فرض محال ہے وہ مساوی چال سے چلیں یا مختلف سے، یا ایک چلے دوسرا ساکن

ع‍ه **اقول** جزء کا اُن اجزاء سے ملنا ہی محال ہے مگر حرکت بلا اتصال بہ تبدل محاذات بھی ہوسکتی ہے لہذا ہم نے فرض پر کلام نہ کیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

www.alahazratnetwork.org

رہے، بہرحال محال ہے کہ کہیں مل سکیں کہ اتصال جزئین ممکن نہیں جیسے دو جسم کہ ایک دوسرے کی طرف مساوی یا مختلف سیر سے چلیں یا ایک ہی چلے، بہرحال بعد تلاقی وقوف واجب کہ تداخل محال، یہاں قبل تلاقی وقوف لازم کہ اتصال محال بقائے میل موجب حرکت نہیں جبکہ کوئی مانع ہو اور لزوم محال سے بڑھکر اور کیا مانع وہاں امتناع تداخل نے تلاقی پر حرکت روک دی اگرچہ میل باقی ہو یہاں استحالہ اتصال قبل تلاقی روک دے گا، اگر کہئے کہاں روکے گا، جہاں رُکیں ضرور ان میں ایک امتداد موہوم فاصل ہوگا جس کی تقسیم نامتناہی ہو سکتی ہے، تو ممکن ہے کہ ابھی اور بڑھیں، اور ہمیشہ یہی سوال رہے گا۔

اقول یہ وہ سوال ہے جو تم پر وارد کیا گیا کہ جب مسافت کی تقسیم نامتناہی ہے تو محال ہے کہ کوئی متحرک اُسے قطع کر سکے اور اُس کا جواب تم یہی دیتے ہو کہ یہ انقسام بالفعل نہیں موجود بالفعل امتداد متناہی ہے کہ قطع ہو جائے گا وہی جواب یہاں ہے، یُوں نہ سمجھو تو یُوں سہی، آیا کبھی وہ وقت آئے گا کہ اب ان کی حرکت موجب تلاقی ہو یا بوجہ لامتناہی تقسیم کبھی نہ آئے گا، بر تقدیر ثانی غیر متناہی چلے جائیں گے اور کبھی نہ ملیں گے کہ کوئی جزء اُن کے ملتقٰی پر ہو، اور بر تقدیر اول جہاں وہ حرکت رہیگی کہ اب ملا دے وہیں رُک جانا واجب ہوگا۔

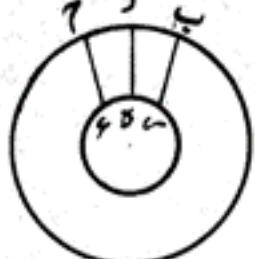
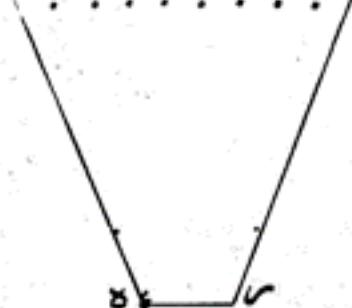
شبہ ۶ : بارہا حرکت سریعہ و بطیئہ متلازم ہوتی ہیں (اسے بوجوہ ثابت کیا ہے اُن سے تطویل کی حاجت نہیں ایک مثال آسیا بس ہے) ظاہر ہے کہ چکی کا دائرہ قطبیہ (جو اُس کی کیلی کے پاس ہے) چھوٹا ہے اور دائرہ طوقیہ (جو اس کے بیرونی کنارے پر ہے) بڑا ہے، دونوں دائروں پر ایک ایک جزء لیجئے یقیناً دونوں ایک ساتھ دَورہ پورا کریں گے، جزء قطبی نے جتنی دیر میں یہ چھوٹا دائرہ طے کیا اُتنی ہی دیر میں جزء طوقی نے وہ بڑا دائرہ، تو اس کی بطیئہ اس کی سریعہ متلازم ہیں۔ فرض کیجئے کہ دائرہ طوقیہ دائرہ قطبیہ کا دس گنا ہے تو جتنی دیر میں جزء قطبی ایک جزء مسافت طے کرے گا ضرور ہے کہ جزء طوقی دس جزء چلے گا، تو طوقی جتنی دیر میں ایک جزء قطع کریگا قطبی ایک جزء کا دسواں حصہ چلے گا تو جزء منقسم ہو گیا۔ یا یوں کہئے کہ جزء طوقی جتنی دیر میں ایک جزء چلا اتنی دیر میں قطبی بھی ایک جزء چلا تو سریعہ بطیئہ برابر ہو گئیں اور ایک جزء سے ناید چلا تو بطیئہ سریعہ سے بڑھ گئی اور دونوں باطل ہیں، لاجرم ایک جزء سے کم چلے گا، اور یہی انقسام ہے۔ اس شُبہ نے متکلمین کو بہت پریشان کیا۔ نظام تو طفرے کا قائل ہوا یعنی مثلاً ایک اور دس کی نسبت ہے جو قطبی جتنی دیر میں ایک جزء متصل پر منتقل ہوا طوقی اتنی ہی دیر میں بیچ سے نو جزء چھوڑ کر دسویں جزء پر ہو جائے گا تو طوقی نے ایک سے لے کر نو جزء تک قطع ہی نہ کئے کہ اتنی دیر میں قطبی کے لئے جزء کا کوئی حصہ ہو بلکہ

www.alahazratnetwork.org

دونوں ایک ہی ایک جزء چلے مگر یہ جزء متصل اور وہ نو جزء کے بعد والا جزء تو سریع وبطی برابر بھی نہ ہوئیں، اور متلازم بھی رہیں اور انقسام جزء بھی نہ ہوا مگر یہ ایسی بات ہے جسے کوئی ادنٰی عقل والا بھی قبول نہیں کرسکتا کہ متحرک بیچ میں اجزائے مسافت کو ایسا چھوڑ جائے کہ نہ انہیں قطع کرے نہ ان کے محاذی ہو اور دفعۃً اِدھر سے اُدھر ہو رہے کم از کم نو جزؤں کی محاذات پر تو گزرا اور ہر جزء کی محاذات ایک حصہ حرکت سے ہوئی اتنی دیر میں جزء قطبی ساکن رہا تو حرکتین کا تلازم نہ ہوا اور متحرک ہوا تو ضرور ایک جزء سے کم قطع کیا۔ ہمارے متکلمین تلازم حرکتین کے منکر ہوئے اور مان لیا کہ جب تک طوقی مثلاً نو جزء چلے قطبی ساکن رہے گا۔ جب وہ نویں سے دسویں پر آئے گا یہ اپنے پہلے سے دوسرے پر ہو جائے گا تو نہ ساتھ چھوٹا نہ سریعہ و بطیئہ برابر ہوئیں نہ جزء کا انقسام ہوا اس پر رَد کیا گیا کہ ایسا ہو تو چکّی کے اجزاء سب متفرق ہو گئے کہ طوقی چلیں گے اور قطبی ساکن رہیں گے، یُوں ہی بیچ والے اپنے لائق ٹھہریں گے کہ معیت باقی رہے تو چکّی اگرچہ کیسے ہی مضبوط لوہے کی ہو اُس کے تمام اجزائے لاتتجزّی گھماتے ہی سب متفرق ہو جائیں گے اور ٹھہراتے ہی سب بدستور ایسے جم جائیں گے کہ ہزار حیلوں سے جُدا نہ ہوسکیں، پھر ہر دائرے کے اجزاء کو اتنی عقل درکار کہ مجھے اتنا ٹھہرنا چاہئے کہ ساتھ نہ چھوٹے، اس کا جواب الزام سے دیا کہ ہاں یہ سب کچھ فاعل مختار عزّ جلالہ، کے ارادے سے ہوتا ہے، فاعل مختار پر ہمارا ایمان فرض ہے مگر بداہت عقل شاہد کہ وہ ایسا کرتا نہیں جس طرح ممکن ہے کہ وہ پلنگ جس پر سے ہم ابھی اُٹھ کر آئے ہیں اس کے پائے عُلماء و فضلا ہو گئے ہوں..... و مسلم الثبوت کا درس دے رہے ہوں قطعاً قادرِ مطلق عزّ مجدہ، کی قدرت اسے شامل، مگر ہم یقیناً جانتے ہیں کہ ایسا ہوتا نہیں معہذا چکّی نہ سہی خود اپنے دونوں ہاتھ پھیلا کر ایڑیاں جما کر گھومے تو قطعاً اُس کے ہاتھوں کی انگلیوں نے جتنی دیر میں بڑا دائرہ طے کیا پاؤں کی انگلیوں نے اُتنی ہی دیر میں چھوٹا دائرہ، تو اُن کی ایک جزء مسافت کے مقابل اُن کے لئے جزء کا حصّہ آئے گا یا آدمی کے اجزاء بھی چکّی کی طرح متفرق ہو جائیں گے آدمی ریزہ ریزہ پاش پاش ہو گیا اور اُسے خبر نہ ہوئی، اُس کا الزام کیونکر معقول، انفار متفلسفہ کو اس طغرہ و تفریق اجزاء پر بہت قہقہے لگانے کا موقع ملا، ابن سینا سے متشدق جونپوری تک سب نے اس کا مضحکہ بنایا۔

وانا اقول وباللہ التوفیق (اور میں اللہ تعالٰی کی توفیق سے کہتا ہوں۔ ت) بات کچھ بھی نہیں، مسافت اگر جواہر فردہ سے مرکب ہوگی ہرگز دو جوہر متصل نہ ہونگے اُن میں

www.alahazratnetwork.org

امتداد موہوم فاصل ہوگا، اب جز طوقی کی مسافت میں اگر اجزائے مسافت جز قطبی کے برابر ہیں جب تو ظاہر ہے کہ ایک اور دس کی نسبت میں اُن کا فاصلہ اُن کے فاصلے سے دس گنا ہوگا، طوقی جتنی دیر میں ایک جز قطع کرے گا اُتنی ہی میں قطبی بھی، مگر مساوات نہ ہوئی، کہ اُس نے بڑی قوس قطع کی اور اس نے چھوٹی، اس شکل پر طوقی ا پر تھا اور قطبی ۵ پر، جب وہ ایک جز طے کرے گا یعنی ب پر آئے گا۔ یہ بھی ایک جز چلے گا س پر ہوگا اس نے قوس ا ب قطع کی اور اُس نے قوس ۵ س، اور اگر مسافت طوقی میں اجزائے مسافت قطبی سے زائد ہیں مثلاً ا ب میں دس جز ہیں اور س ۵ میں یہی دو، اس شکل پر تو جب طوقی ایک جز چلے گا یعنی ا سے ح پر ہوگا قطبی ایک جز نہ چلے گا بلکہ جب وہ نو جز چل کر اسی ب پر آئے گا یہ ایک جز چل کر ۵ سے س پر ہوگا اور جز کا انقسام نہ ہوا بلکہ امتداد فاصل کا یعنی جب طوقی ا سے ح پر آئے گا قطبی اس فاصلے کا جو ۵ سے س تک ہے نواں حصہ قطع کرے گا جب وہ ۶ پر ہوگا یہ اس فاصلے کا $\frac{2}{9}$ طے کرے گا وھکذا تو نہ طفرا ہوا نہ تفریق اجزا، نہ انقسام جز، نہ تساوی حرکتین، نہ ان کا تلازم۔ اصلاً کوئی محذور لازم نہیں وللہ الحمد وہ سارے مصائب اتصال اجزا ماننے پر تھے اور وہ خود محال۔

شبہ ۷: تلازم سریعہ و بطیئہ جن وجوہ سے ثابت کیا جن کو چھوڑ دیا کہ وہ خود ہمیں مسلّم ہے حاجت اثبات نہیں اُن میں سے ایک وجہ کو خود مستقل شبہ کرتے ہیں۔ یُوں کہ ایک خط[عہ] فرض کیجئے تین جز سے

عہ سیالکوٹی نے شرح مواقف میں اس سے یہ جواب دیا کہ اصحاب جز ایک جز منفرد کا وجود ہی نہیں مانتے اس کی حرکت درکنار، اور یہ جواب شرح مقاصد سے ماخوذ ہے اور اس سے تیسری وجہ اور مستفاد کہ ان وجوہ پر حرکت کے قائل نہیں جن سے محال لازم آتا ہے۔

اقول یہ جواب اگر صحیح ہو تو شبہ پنجم کی وجوہ ثلاثہ سے بھی ہو سکے گا مگر اس کی صحت میں نظر ہے، جز من حیث ھو جز ضرور منفرد نہ ہوگا مگر جب جز و لایتجزیٰ ممکن جوہر فرد کیوں ناممکن، اور جب وہ ممکن تو اس کی حرکت کیوں محال، اور جب حرکت ممکن تو اس کو حرکت میں کیا استحالہ، بداہت عقل

(باقی برصفحہ آئندہ)

www.alahazratnetwork.org

مرکب ا ب ح دوسرا دو جز سے ء ہ یہ دوسرا اُس پہلے پر ہے یوں کہ ا کے مقابل ء، اور ب کے محاذی ہ اور اس دوسرے پر ایک جز س اس کے ء پر ہے۔ اس شکل پر اب فرض کرو خط ء ہ خط ا ب ح پر بقدر ایک جز کے حرکت کرلے تو ضرور س کہ اس پر رکھا ہے بالعرض وہ بھی متحرک ہوگا اگر خود حرکت نہ کرتا اس حرکت سے یہ شکل ہوجاتی س ا سے منتقل ہوکر ب پر آیا ہ ب سے چل کر اُ بٗ ح ح پر اور س حرکت عرضیہ کے سبب ء ہ ا سے ہٹ کر ب پر لیکن فرض کرو کہ اس نے اپنی ذاتی حرکت بھی ایک جز کی تو شکل ا ب ج یوں ہوئی س کہ س ایک جز حرکت عرضیہ سے ہٹا، ورنہ ایک جز حرکت ذاتیہ سے اور ا سے ا بٗ جٗ ح کے مقابل ہوگیا، تو جتنی دیر میں س نے اپنی مجموع حرکتین سے دو جز قطع کئے ب و ج اُتنی دیر میں ء نے ایک ہی جز طے کیا ب تو جتنی دیر میں س اپنی مجموع حرکتین سے ایک جز قطع کرکے ب کے محاذی آیا ہوگا ظاہر ہے کہ اُتنی دیر میں ء نے ب سے کم قطع کیا ہوگا تو جز منقسم ہوگیا۔

اقول یہ سب ملمع ہے **اوّلاً** س کا خط ء ہ سے اتصال کہ اُس کی حرکت سے حرکت عرضیہ کرے محال کہ اتصال جزئین ممکن نہیں۔

ثانیاً ا، ب، ح سب اجزائے متفرقہ ہیں اور ان میں امتداد فاصل تو جتنی دیر میں س مجموع حرکتین سے ب کے محاذی ہوگا اُتنی دیر میں ء اُس نصف امتداد کو طے کرے گا جو ا و ب میں ہے نہ کہ نصف جز کو۔

شبہہ ۸: وجوہ تلازم سرلعیہ و لطیئہ سے ایک اور وجہ کو حکمۃ العین میں مستقل شبہ قرار دیا اُس کا ذکر بھی کردیں کہ کوئی متروک نہ سمجھے۔

اقول اُس کا ایضاح یہ کہ ایک لکڑی زمین میں نصب کرو، طلوعِ آفتاب کے وقت اُس کا سایہ رُوئے زمین پر جانبِ مغرب پھیلا ہوگا جس کی مقدار دائرۂ زمین کے ایک حصہ کی قدر ہوگی، آفتاب جتنا بلند ہوتا جائے گا سایہ سمٹتا آئے گا یہاں تک کہ جب آفتاب آسمان کا ربع دائرہ قطع

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

شاہد ہے کہ متحرک کے لئے اس نحو حرکت میں کوئی استحالہ نہیں تو وہ ناشی نہ ہوا مگر فرض جوہر فرد سے فافہم بااین ہمہ جب ان سب کے تسلیم پر ہمارے پاس جواب شافی موجود ہے تو ان کے انکار کی کیا حاجت وہ بھی بشکل مدعی کہ بارِ ثبوت ہم پر ہو ۱۲ منہ غفرلہ۔

www.alahazratnetwork.org

کرکے نصف النہار پر پہنچے گا سایہ اپنی انتہائے کمی کو پہنچے گا اگر آفتاب اُس جگہ کے سمت الراس سے جنوب یا شمال کو ہٹا ہوا ہو اور عین سمت الراس پر ہو تو سایہ منعدم ہو جائے گا۔ بہرحال جتنی دیر میں آفتاب نے اپنے فلک کا رُبع دائرہ قطع کیا کہ کروڑوں میل ہے اُتنی دیر میں سایہ نے دائرہ زمین کا یہ حصہ قطع کیا جس پر وقتِ طلوع پھیلا ہوا تھا یا اُس سے بھی کچھ کم۔ اگر دوپہر کو بالکل منعدم نہ ہو گیا یہ سریعہ و بطیئہ کا تلازم تھا اور یہیں سے ظاہر کہ آفتاب جتنی مقدار قطع کریگا سایہ اس سے بھی بہت کم کہ اسے یہ چھوٹی مسافت آفتاب کی اس بڑی مسافت کے ساتھ ساتھ قطع کرنا ہے تو اُسی نسبت سے اُس کے بڑے حصّوں کے مقابل اُس کے چھوٹے حصّے پڑیں گے اور شک نہیں کہ آفتاب کا ارتفاع انتقاص ظل کی علت ہے اب اگر مسافت اجزائے لاتتجزیٰ سے مرکب ہو اور فرض کریں کہ آفتاب نے ایک جزء قطع کیا تو سایہ اتنی دیر میں اگر ساکن رہے یعنی نہ گھٹے تو معلول کا علت سے تخلف ہو اور یہ محال ہے، اور اگر حرکت کرے یعنی گھٹے تو اس کی حرکت بھی اگر ایک جز یا زائد ہو تو بطیئہ سریعہ کے برابر یا اس سے بڑھ کر ہوگئی، لاجرم ایک جزء سے کم ہوگی، اور یہ انقسام ہے۔

اقول قطع نظر اس سے کہ سایہ کوئی شے باقی مستمر متحرک متزائد یا متناقص نہیں آفتاب دو لمحہ ایک مدار پر نہیں رہتا اور ہر مدار کی تبدیل پر پہلا سایہ معدوم ہو کر دوسرا جدید حادث ہوگا کہ اُس وقت جو حصہ زمین مواجہ شمس تھا اب مستور ہے اور جو مستور تھا اب مواجہ ہے اور ہر نیا طلوع سے دوپہر تک کم حادث ہوگا اور دوپہر سے غروب تک پہلے سے زائد نہ کہ ایک ہی سایہ گھٹتا بڑھتا رہا تو یہاں نہ کوئی حرکت ہے نہ متحرک، نئے نئے سائے مختلف المقدار ہر لمحہ جدید پیدا ہونے کو مجازاً حرکت کہہ لو جواب وہی ہے کہ مسافت میں اجزاء متصل نہیں بلکہ متفرق، اور اُن میں امتدادات وہمیہ فاصل، تو ایک جزء سے دوسرے پر آفتاب نہ آئے گا مگر ایک امتداد طے کرکے سایہ اس کے حصوں میں سے کوئی حصہ کم ہوگا جیسا جزء طوقی و قطبی کے حرکات میں گزرا بالجملہ اجزاء نہیں مگر حدود مسافت کی طرح جن کی لحظہ بلحظہ تبدیل سے حرکت توسطیہ متحرک کو بین الغایتین جدید نسبتیں حاصل ہوتی ہیں اور حرکت قطعیہ میں انھیں کی موافات ہوتی ہے۔ اب اگر کوئی کہے کہ یہ حدود و بلاشبہ نقاط غیر منقسمہ ہیں، آفتاب جتنی دیر میں ایک حد طے کرے سایہ ضرور اس سے کم طے کرے گا ورنہ سریعہ و بطیئہ برابر ہوجائیں گی، تو نقطہ منقسم ہوگیا، اس کا جواب یہی دو گے کہ دو نقطے متصل نہیں وہی جواب یہاں ہے۔

شبہ ۹: جزء متناہی ہے اور ہر متناہی متشکل اب اگر مضلع ہو تو جانب زاویہ غیر جانب ضلع

www.alahazratnetwork.org

ہوگی، انقسام ہوگیا اور اگر کرہ ہو تو جب کرے ملیں (یعنی دو کرے متصل ہوں اور تیسرا ان دونوں کے اوپر) ضرور فرجہ کہ بیچ میں رہا ہر کرے سے چھوٹا ہوتا ہے تو جز منقسم ہوگیا (متن وشرح حکمۃ العین)

اقول اولاً جز کا متناہی یعنی صاحبِ نہایت ہونا مسلّم نہیں متناہی وغیر متناہی امداد کے اقسام ہیں ولہذا تصریح کرتے ہیں کہ خط کے لئے جہت بمعنی نہایت صرف دو ہیں عرض میں وہ امتداد ہی نہیں رکھتا کہ نہایت ہو۔

ثانیاً اگر تناہی عدم امتداد کو بھی شامل مانیں تو شکل بے امتداد ممکن نہیں کہ وہ ایک یا زائد حدود کے احاطہ سے بنتی ہے احاطہ کو دو چیزیں درکار: محیط ومحاط۔ اور اثنینیت بے امتداد معقول نہیں۔ ہر متشکل متناہی ہے ہر متناہی متشکل نہیں جیسے نقطہ، وہ اور جز خود اپنے نفس کے لئے حد ہیں نہ کہ ان کو کوئی حدِ محیط۔

ثالثاً ہم فرض کرتے ہیں کہ کرے ہوں گے اور فرجے رہنا اتصال پر موقوف، اور وہ محال، اگر کہئے اتصال محال سہی مگر عقل حکم کرتی ہے کہ اگر متصل ہوتے ضرور ان کے فرجے ان سے چھوٹے ہوتے، امتناعِ اتصال اس حکم عقل کا نافی نہیں تو ضرور فی نفسہٖ ان میں اس کی صلاحیت ہے کہ ان سے چھوٹی مقدار پیدا ہو اگرچہ خارج سے وہ صورت محال ہے۔

اقول اولاً یہ جب تھا کہ نظر بنفس ذات ان کا اتصال ممکن اور خارج سے محال بالغیر ہوتا مگر ہم بتا آئے کہ جز کی نفس ذات آبی اتصال۔

ثانیاً حل یہ کہ یہاں یہ حکم عقل ہرگز نہیں بلکہ یہ ہے کہ اگر متصل ہوتے متداخل ہوتے کہ ایک طرف سے ملنے دوسری طرف سے جدا ہونیکی ان میں اصلاً صلاحیت نہیں جیسے دو خط جب اپنے طول میں ایک دوسرے کی طرف متحرک ہوں ملتے ہی ان کے دونوں نقطے متداخل ہوجائیں گے نہ کہ متجاوز رہیں اور جب متداخل ہوتے فرجے کدھر سے آتے، اگر کہئے نقطے عرض ہیں ان کا تداخل ممکن، یہ تو جوہر ہیں ان کا تداخل کیونکر ممکن۔

اقول جبھی تو ان کا اتصال محال ہوا کہ وہ بے تداخل ناممکن تھا اور تداخل محال، اگر کہئے ہم تو نفس حکم عقل بر تقدیر اتصال میں کلام کرتے ہیں۔

اقول ہاں اس فرض مخترع پر ضرور انقسام ہوجاتا اور حرج نہیں کہ محال محال کو مستلزم ہوا جیسے فلسفی اگر حمار ہوتا ضرور ناہق ہوتا اور اس تقریر پر تمھیں اس سارے تجسّم تشکل ومضلع وکُرہ وفرجہ کی حاجت نہ تھی کہ ان کا نفس اتصال بلا تداخل ہی موجبِ انقسام۔

www.alahazratnetwork.org

سابعًا مستدل نے عبث تطویل کی نفس کرویت ہی مستلزم انقسام کہ اس میں فرض مرکز و محیط سے چارہ نہیں اور سر اُس میں وہی ہے کہ شکل بے امتداد ناممکن، اور اسی میں اُس کا جواب ہے کہ جب جزء میں امتداد نہیں شکل کہاں۔

شبہہ ۱۰: کرے پر منطقہ اپنے تمام موازی دائروں سے بڑا ہے۔ اب اگر کسی موازی میں اُسکے ہر جزء کے مقابل ایک جزء ہے تو جزء و کل مساوی ہو گئے کہ دونوں میں اجزا برابر ہیں، لاجرم لازم کہ اِس کے ایک جزء کے مقابل اُس میں ایک جزء سے کم ہو اور یہی انقسام ہے۔

اقول اجزاء کسی میں متصل نہیں اُن میں امتداد فاصل ہیں تو **اولاً** ممکن کہ دونوں میں اجزا مساوی ہوں، اور کروں کی تساوی نہ ہو کہ بڑے میں اجزا زیادہ فصل پر ہوں گے چھوٹے میں کم پر۔

ثانیًا بلکہ ممکن کہ چھوٹے میں اجزا زائد ہوں اور بڑا زیادت امتداد سے بڑا ہو۔

ثالثًا اگر کم ہی ہوں تو جزء منقسم نہ ہوگا بلکہ امتداد کما مرمرارًا (جیسا کہ متعدد بار گزر چکا ہے۔ ت)

شبہہ ۱۱: جب کسی شاخص کا ظل اس کا دو چند ہو جائے جیسا وقت عصر حنفی میں تو نصف ظل نصف ہوگا۔ اب اگر وہ شاخص خط جوہری اجزائے طاق مثلاً پانچ سے مرکب ہے تو اُسکی تنصیف جزء کی تنصیف کر دے گی۔

اقول اولاً بدستور امتداد کی تنصیف ہوگی اور اگر اُس کے منتصف پر کوئی جزء نہیں جب تو ظاہر، اور اگر ہے تو وہی جزء نصفین میں حدِ فاصل ہوگا نہ کہ منقسم۔

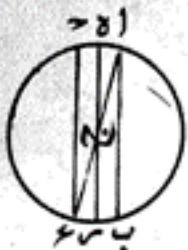
ثانیًا یہ اس پر مبنی کہ خط جوہری کا سایہ پڑے اور یہ مسلم نہیں کہ وہ حاجب نہیں ہو سکتا کما سیأتی (جیسا کہ آگے آئے گا۔ ت)۔

شبہہ ۱۲: جسم اگر اجزا سے مرکب ہوتا جزء اُس کا ذاتی ہوتا تو اُس کے لئے بین الثبوت ہوتا کہ اس کے تعقل سے پہلے متعقل ہوتا تو نہ محتاجِ اثبات ہوتا نہ کہ اکثر عقلا اُس کے منکر۔

اقول ایک یہ شبہہ عقل فلاسفہ کے قابل ہے میں اس کی حکایت کو اس کے رَد سے مغنی رکھوں گا اور صرف اتنا کہوں گا کہ جسم اگر ہیولیٰ و صورت سے مرکب ہوتا ہیولیٰ اس کا ذاتی ہوتا تو اُس کے لئے بین الثبوت ہوتا الخ اب کہو گے ہیولیٰ تو جزء خارجی ہے نہ کہ عقلی۔

اقول پھر جزء میں اسے کیوں بھولے۔

www.alahazratnetwork.org

شبہ ۱۳: تین خط اجزائے لاتتجزّی سے مرکب آپس میں متماس، فرض کریں اُن میں ایک فلک الافلاک کے قطر پر منطبق ہو اور اس کے ایک جانب خط ا ب دوسری طرف خط ح ء اس شکل پر ( ) اور ا سے ء تک ایک خط ملائیں ضرور یہ خط ا ء ایک قطر فلک الافلاک پر ہوگا کہ اُس کے مرکز پر گزرا ہوا دونوں طرف محدب سے ء ا ملاصق ہے، تو ثابت ہوا کہ اگر خط کا اجزا سے ترکب ممکن ہو تو فلک الافلاک کا قطر تین جز کی قدر ہو اس سے بڑھ کر اور کیا استحالہ درکار (حواشی فخریہ)۔

اقول توجیہ وتقریب یہ ہے کہ ہ س قطر ہے اور ا ب ح ء اُس کے مقارن و موازی چاروں طرف اس کے مساوی فصل پر ہیں تو ا ہ۔ ہ ج۔ ب س۔ س ء چاروں قوسیں برابر ہیں تو ان کے یہ چاروں زاویہ ا ہ س، ج ہ س، ب س ہ، ء س ہ کہ مساوی قوسوں پر پڑے مساوی ہیں، تو مثلث ا ہ ۃ ء ۃ س سے یہ دونوں زاویہ اور قوسیں ا ہ ء س اور دونوں زاویہ ۃ بوجہ تقاطع برابر ہیں تو بحکم شکل ۲۶ ہ ۃ = ۃ س۔ لاجرم ۃ جس پر خط ا ء گزرا مرکز ہے اور وہ ا ۃ ء دونوں کنارہ محدب پر بھی گزرا ہے، تو قطر فلک الافلاک ہے اور ضرور وہ ان تین خطوں سے ایک ہی ایک جز لے گا ا ب سے ا ہ س سے ۃ ج ء سے ء کہ اگر طرفین میں کسی سے دو جز پر گزرے تو زاویہ پیدا ہو کر دو خط ہو جائے گا یوں اور وسطانی سے دو جز لے تو دو زاویے پیدا ہو کر تین خط یوں یا تو ثابت ہوا کہ قطر فلک الافلاک صرف تین جز لاتتجزّی کے برابر ہوگا۔ یہ تقریر شبہ ہے۔ علامہ بحر العلوم قدس سرہٗ نے حواشی صدرا میں اس کا یہ رد فرمایا کہ اصل جز پر اس وصل خط کا امکان ممنوع۔

اقول ہر دو نقطوں میں وصل خط اگرچہ وہماً کا امکان بدیہی ہے صالح انکار نہیں رہا یہ کہ پھر جواب صحیح کیا ہے۔

اقول واضح ہے خطوط جوہری کا اتصال محال ضرور اُن میں امتداد فاصل ہوگا۔ ا سے مرکز تک نصف قطر فلک الافلاک ہوگا اور مرکز سے ء تک دوسرا نصف۔

شبہ ۱۴: ہر متحیز کی دہنی جانب بائیں کی غیر ہوگی یونہی تمام جہات متقابلہ اور یہ حکم بدیہی ہے تو قطعاً ہر متحیز جمیع جہات میں منقسم ہوگا، تو نہ ہوگا مگر جسم تو جوہر فرد و خط جوہری و سطح جوہری خود ہی محال

www.alahazratnetwork.org

ہیں نہ کہ اُن کا جسم سے ترکب (مواقف وشرح) مراد متحیز سے متحیز بالذات ہے کہ اسی کو جہات درکار
بخلاف نقطہ وخط وسطح عرضیات کہ ان کا تحیز بہ تبعیت جسم ہے تو ان کے لئے جہات متصور نہیں۔
(سیّد) ملا عبدالحکیم نے حاشیہ میں جواب دیا کہ یہ بداہت بداہتِ وہم ہے۔ مالوف ومعہود اشیائے
منقسمہ ہیں اُن میں جہات ایسی ہی ہوتی ہیں وہم سمجھتا ہے کہ سب میں یونہی ضرور ہیں) حالانکہ غیر منقسم
کا منقسم پر قیاس باطل ہے وہ بذاتِ خود ہر شے کا محاذی ہوگا جیسے نقطہ مرکز کہ خود ہی تمام نقاطِ محیط
کا محاذی ہے نہ یہ کہ جدا جدا حصّوں سے ہر نقطے کی محاذات کرے، اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ محاذات ایک
امر اعتباری ہے کہ دو چیزوں کی ایک وضع خاص سے منتزع ہوتی ہے اس کے لئے ایک طرف سے تعدد
بس ہے دونوں طرف تعدد کی کیا حاجت، جیسے ایک باپ کے دس بیٹے ہوں۔ اُس کے لئے ہر ایک کے
اعتبار سے ایک ابوت ہونا اس کی ذات میں تعدد کا باعث نہیں، ہاں اگر محاذات کوئی عرض قائم
بالمحل ہوتی تو ضرور ہر محاذات کے لئے محل جُداگانہ درکار ہوتا اور انقسام لازم آتا انتہی یہ جواب باول نظر
ہمارے خیال میں آیا تھا۔

والآن اقولُ وباللہ التوفیق (اب میں کہتا ہوں اللہ تعالٰی کی توفیق کے ساتھ۔ت)
جہت ووضع کی سبیل واحد ہے جس طرح وضع کبھی اجزائے شَے کی باہمی نسبت سے لی جاتی ہے اور
کبھی بلحاظ خارج۔ دوم ہر ذی وضع کے لئے لازم متحیز بالذات ہو خواہ بالتبع، شک نہیں کہ راس مخروط
کا نقطہ ایک وضع ممتاز رکھتا ہے کہ وضع مخروط سے جُدا ہے بلا شبہ وہ قاعدے اور اُس کے دائرے
اور اُس کے ہر نقطے سے ایک جہتِ مخصوص رکھتا ہے اور اس تکثر جہات سے متکثر نہیں ہوتا، یونہی
جُز، اور بمعنی اول نہ ہوگی مگر متجزی میں اُسے غیر متجزی میں تلاش کرنا خلافِ عقل ہے، یونہی جہت کے
دو معنی ہیں، ایک شَے کے باہم حصص میں کہ اُس کا ایک حصّہ اوپر دوسرا نیچے ہو، ایک حصّہ آگے
دوسرا پیچھے ہو، ایک حصہ داہنا دوسرا بایاں، یہ غیر متجزی میں قطعاً محال اور اسے بدیہی ماننا قطعاً
باطل خیال، بلکہ اُس میں اُس کا نہ ہونا بدیہی ہے۔ دوم شَے کے لئے خارج کے لحاظ سے یہ منقسم
وغیر منقسم متحیز بالذات وبالتبع سب میں ہوگی۔ یہی ہر متحیز کے لئے بدیہی ہے اور اس سے انقسام لازم
نہیں کہ محض نسبت ہے اور تعددِ نسب سے منتسب میں حصّے نہیں ہوجاتے دو جہت واقعہ غیر متبدلہ
یعنی فوق وتحت میں، تو ظاہر یہ ایک سے فوق یعنی بہ نسبت اُس کے مرکز سے بعید یا تمہارے طور پر
محدب سے قریب ہے اور دوسرے سے تحت یعنی بہ نسبت اُس کے مرکز سے قریب ہے تو ان میں منقسم
کی بھی نفسِ ذات ہی کا اعتبار ہے نہ حصص کا، تو غیر منقسم کے حصّے کہاں سے ہوجائیں گے،

www.alahazratnetwork.org

باقی چار حقیقۃً انسان وحیوانات میں ہیں کہ جو انسان کے منہ کی جانب ہے اُس سے آگے ہے اور پیٹھ کی طرف پیچھے داہنے ہاتھ کی طرف اُس سے جانب راست اور بائیں کی طرف جانب چپ، حجر سے حقیقتاً نہ کچھ آگے نہ پیچھے نہ داہنے نہ بائیں۔ ہاں غیر ذی رُوح کو ایک طرف متوجہ فرض کرو تو اس فرض سے یہ چاروں جہتیں فرضاً پیدا ہوجائیں گی۔ انسان وحیوان میں اُن کی تبدیل وضع کے بغیر نہ بدلیں گی انسان جب تک مشرق کو مُنہ کئے ہے جو چیز اُس سے شرقی ہے اُس سے آگے اور غربی پیچھے اور جنوبی داہنے شمالی بائیں ہے ہاں جب غرب کو مُنہ کرے گا سب بدل جائیں گی، لیکن حجر میں بے اس کی تبدیل وضع کے محض تبدیل فرض سے مبدل ہوں گی، پتھر کو جو مشرق کی طرف متوجہ فرض کرے اس کے نزدیک وُہ پہلی بار چار جہتیں ہیں، اور اُسی حال میں جو اُسے مغرب کی طرف متوجہ قرار دے اس کے نزدیک پچھلی یہاں توجہ کی تعیین جہتِ حرکت سے ہوجاتی ہے جو جس طرف متحرک ہے اُسی طرف متوجہ سمجھا جاتا ہے کہ عادتاً انسان یا حیوان جدھر چلے اس طرف مُنہ کرتا ہے تو پتھر یا جُز مثلاً اگر شرق کی جانب متحرک ہو جو اُس سے شرقی ہے آگے ہے یعنی اُس سے جہت حرکت کی طرف ہے اور غربی پیچھے یعنی جہت متروک مبدء کی طرف اور جنوبی راست یعنی اس سے جانب جنوب کو اور شمالی چپ یعنی جانب شمال کو، اسے انقسام سے کیا علاقہ، اور شک نہیں کہ اس کے لئے تحیز بالذات کی حاجت نہیں۔

(۱) کون کہہ سکتا ہے کہ فلک کا محدب اوپر اور مقعر نیچے نہیں۔

(۲) کیا معدل النہار منطقۃ البروج سے اوپر نہیں۔

(۳) کیا نقطہ اعتدال سے مرکز نیچا نہیں۔

(۴) کیا راس الحمل سے راس الثور آگے اور راس الحوت پیچھے نہیں۔

(۵) کیا توالی بروج میں انقلاب صیفی سے اُس کا نظیرہ داہنی جانب اور شتوی سے اس کا نظیرہ بائیں جانب نہیں، الیٰ غیر ذٰلک۔

(۶ و ۷) فلاسفہ کی تصریح ہے اور خود علامہ سید شریف قدس سرہٗ نے بعض حواشی میں فرمایا کہ خط کی دو جہتیں ہیں اور سطح کے لئے چار۔

اقول یعنی خط کے لئے فوق وتحت کہ امتداد طولی سے ماخوذ ہیں اور سطح کے لئے یمین ویسار بھی کہ امتداد عرضی سے لیتے ہیں نہ قدام وخلف کہ امتداد عمق سے ہیں تو ثابت ہوا کہ **اوّلاً** تحیز بالذات کی تخصیص باطل۔

ثانیاً منشا شبہہ دو معنی جہت کا اشتباہ تھا اس کے کشف سے زاہق وزائل، ایک یہی

www.alahazratnetwork.org

شبہ اتصال جزء میں جدا تھا جس کا انکشاف بحمدہٖ تعالیٰ بروجہ احسن ہوگیا باقی تمام شبہات سابقہ ولاحقہ کے جواب میں یہی ایک حرف کافی کہ اتصال جزئین محال والحمد للہ شدید المحال۔

تنبیہ: **اقول** اس شبہ کی ایک تقریر یُوں ہوسکتی ہے کہ ا ب ح تین جزء ہیں، شک نہیں کہ ب کے ایک طرف ا ہے اور اُس کے دوسری جانب ح۔ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ وہ دونوں اسکی ایک ہی طرف ہیں تو ضرور ب میں دو طرفین ممتاز ہیں جن کی طرف اشارہ حسّیہ جُدا ہے تو شَے دون شَے کا مصداق ہوگیا اور یہی انقسام ہے، اور جواب ہماری تقریر سابق سے واضح ہے۔

اولاً ب کی ایک طرف ا اور اس کی دوسری طرف ح نہیں بلکہ ب سے ایک طرف ا اور اس سے دوسری طرف ح ہے تو انقسام نہیں، اور دونوں عبارتوں کا فرق ہمارے بیان سابق سے روشن ہے۔

ثانیاً تین مخروط ہیں اُن کے رؤس نقاط ا، ب، ح یہ تقریر بعینہٖ ان تین نقطوں میں جاری کون کہہ سکتا ہے کہ ا و ح دونوں ب کے ایک طرف ہیں، اگر کہیے کہ یہ نقاط معدوم و موہوم ہیں تو اُن کے لیے جہات نہیں۔

اقول اولاً خود فلاسفہ قائل اور دلائل قاطعہ قائم کہ اطراف یعنی سطح و خط و نقطہ کہ نہایات جسم و سطح و خط ہیں موجود فی الخارج ہیں۔

(۱) اقلیدس نے اس کا موجود ہونا اصول موضوعہ میں رکھا، طوسی نے تحریر میں اسکی تقریر کی، علامہ قطب الدین شیرازی نے حواشی حکمۃ العین میں فرمایا، انھیں موجود نہ ماننا مذہب فلاسفہ کے خلاف ہے، اُنھوں نے حکماء کا لفظ کہا ہے اور مشائین و اشراقین کسی کی تخصیص نہ کی، نیز فرمایا کہ اطراف یعنی خط و سطح اُن کے نزدیک انواع کم متصل موجود فی الخارج سے ہیں تو معدوم کیسے ہو سکتے ہیں یعنی تو یونہی نقطہ کہ وہ خط موجود کی طرف ہے بعض متاخرین نے کہ ان کا وجود انتزاعی مانا۔ باقر نے صراط مستقیم میں اُسے رد کیا اور اُن بعض کے زعم کو کہ ابن سینا نے اس کی تصریح کی۔ حمد اللہ علی المتشدق نے فی الآن میں خلافِ واقع بتایا۔

(۲) شرح حکمۃ العین میں کہا کہ اطراف اگر موجود نہ ہوں تو وہ مقدار متناہی نہ ہوگی ضرور ہے کہ مقدار متناہی کسی شَے پر ختم ہوگی وہی اس کی طرف ہے تو مقادیر متناہیہ کے اطراف بلاریب موجود ہیں۔

(۳) صاحب حکمۃ العین نے اپنی بعض تصانیف میں اس پر یہ دلیل قائم کی کہ دو جسموں

www.alahazratnetwork.org

کا تماس اپنی پوری ذات سے نہیں ہوسکتا ورنہ تداخل لازم آئے، نہ کسی امر معدوم سے یہ بداہۃً ظاہر ہے نہ کسی ایسے امر سے کہ جانب تماس میں منقسم ہو کہ یہ منقسم اگر بالکلیہ مماس ہوں تداخل ہے، اور بالبعض تو ہم اس بعض میں کلام کریں گے کہ وہ منقسم ہے یا غیر منقسم، اور بالآخر غیر منقسم پر انتہا ضرور ہے اور یہ غیر منقسم اجزائے جسم نہیں کہ جزء لایتجزی باطل ہے تو ثابت ہوا کہ ایک شیئ ذو وضع کہ جانب عمق میں منقسم نہیں موجود فی الخارج ہے اُسی سے اجسام کا تماس ہے اور وہ نہیں مگر سطح، یونہی سطحوں کے تماس سے نقطے کا وجود فی الخارج لازم۔ سید شریف نے فرمایا: وجود اطراف پر یہ دلیل سب سے ظاہر تر ہے۔

ثانیاً بالفرض ان کا وجود انتزاعی ہو تو وہ منتزعات کہ خارج میں اُن کے احکام جُدا ہوں اُن پر آثار مترتب ہوں ضرور وجود خارجی سے حظ رکھتے ہیں۔ اطراف ایسے ہی ہیں اور اسی قدر تمایز جہات وسماوات کو کافی۔

ثالثاً ہم اُن خطوط ونقاط میں کہ ضرور انتزاعی ہیں جہات ثابت کرچکے مقر کدھر۔

شبہ ۱۵: سطح جوہری کہ اجزائے تجزی سے مرکب ہو جب شمس کے مقابل ہو ضرورۃً اُس کا ایک رُخ روشن دُوسرا تاریک ہوگا (مواقف ومقاصد) صدرا نے بڑھایا کہ دوسرا غیر مرئی ہوگا کہ ایک ہی شئے حالتِ واحدہ میں مرئی وغیر مرئی نہیں ہوسکتی توجانبِ عمق میں انقسام ہوگیا۔

اقول وہی مالوف ومعہود کے دائرے میں وہم کا گھرا ہونا غائب کا شاہد پر قیاس کرارہا ہے وہم سطح عرضی میں یُونہی سمجھتا ہے کہ اُس کا رُخ ہمارے سامنے ہے اور پشت جسم سے متصل۔ علامہ بحر العلوم نے حواشی صدرا میں فرمایا اُس کا تو یہی ایک رُخ ہے کہ ہمارے مواجہ اور شمس سے مستنیر ہے سطح میں دو رُخ کہاں یعنی مرئی وغیر مرئی کی مغایرت تلاش کرنی حماقت ہے اُس میں غیر مرئی کچھ نہیں وہ بتمامہ مرئی اور بتمامہ مستنیر ہے۔ پھر فرمایا خلاصہ دلیل یعنی شبہ مذکورہ یہ ہے کہ جو چیز متحیز بالذات ہوگی ضرور بصر میں اور دُوسری اشیاء میں حاجب ہوگی۔ یوں ہی نورِ شمس سے ساتر ہوگی تو ضرور اُس کے لئے دو رُخ ہوں گے اور اس کا انکار مکابرہ ہے۔

اقول اوّلاً اب شبہ کی حالت اور بھی ردّی ہوگئی، حاجب وساتر ہونے کیلئے ضرور دو رُخ ہونا ہی کافی نہیں بلکہ لازم کہ شعاع بصر وشمس دوسرے رُخ تک نہ پہنچے، ورنہ ہرگز حاجب نہ ہوگی جیسے آئینہ کتنے ہی دل کا ہو نہ نگاہ کو روکے نہ دھوپ کو، جب ممتد منقسم دوسری جہت تک شعاع پہنچنے سے ساتر نہیں ہوسکتا تو وہ جس میں اصلاً امتداد ہی نہیں کیونکر حاجب ہو

www.alahazratnetwork.org

حاجب ہوجائے گا اس کا اثبات مکابرہ ہے۔

ثانیاً مستدل جانتا تھا کہ تنہا ایک جزء لایتجزی بصر و شمس کو حاجب نہیں ہوسکتا کہ وہ مقدار ہی نہیں رکھتا۔ لہذا اجزا سے مرکب سطح لی کہ حجم و مقدار پیدا ہوکر صلاحیت حجب ہوجائے اور نہ جانا کہ اجزاء کا اتصال محال وہ متفرق ہوں گے اور ہر دو کے بیچ میں خلا، تو بصر یا شمع کی شعاعیں جہاں پہنچیں گی اُن کے مقابل نہ ہوگا مگر جزء واحد کہ محض بے مقدار ناقابل ستر ہے یا خلا کہ بدرجۂ اَولٰی اور وہ طریقۂ اتصال حسّی کہ ہم نے اُوپر ذکر کیا محض ارادۃ اللہ عزوجل پر مبنی ہے اسے انقسام سے علاقہ نہیں۔

شُبہات بہ براہین ہندسیہ

علامہ تفتازانی نے مقاصد و شرح میں اُن پر رَدِ اجمالی کیا کہ وہ سب انتفائے جُزء پر مبنی ہیں۔ اور مُلّا عبدالحکیم نے حواشی شرح مواقف میں کہا اشکال ہندسیہ ثبوت مقدار پر موقوف ہیں وہ اتصال جسم پر وہ نفی جُزء پر، تو اُن سے نفی جُزء پر استدلال دُور ہے۔ اصحاب جُزء کے نزدیک نہ زاویہ ہے نہ وتر نہ قطر نہ دائرہ سب تخیلاتِ باطلہ ہیں کہ توہّم اتصال سے پیدا ہیں۔ شرح مقاصد میں یُوں تفصیل فرمائی کہ براہین ہندسیہ سے ابطال جُزء میں مثلث متساوی الاضلاع و تنصیفِ زاویہ و تنصیفِ خط و وجودِ دائرہ و وجودِ کُرہ سے مدد لی ہے اور ان میں سے کچھ بے نفی جُزء ثابت نہیں۔ اقلیدس نے تنصیفِ خط اُس پر مثلث متساوی الاضلاع بنا کر کی اور تنصیف زاویہ اس کی ساقین برابر کرکے وتر نکال کر اُس پر دُوسری طرف مثلث مذکور بناکر، اور مثلث مذکور خط پر دو دائرے کھینچ کر، اور کُرہ یُوں ثابت کرتے ہیں کہ قطر دائرہ کی بجائے محور مانیں اور اُس کے دونوں نقطہ طرف کو بجائے قطبین۔ اب نصف دائرہ کو اس محور پر گھمائیں یہاں تک کہ اپنی وضع اوّل پر آجائے اس سے سطح کروی کہ محدب کُرہ اور اسے محیط ہے پیدا ہوگی تو سب کا مبنی ثبوت دائرہ ہوا اور وجود دائرہ یوں ثابت کرتے ہیں کہ سطح مستوی پر ایک خطِ مستقیم[ع] تخیل کریں۔

ع علامہ نے فرمایا ایک خطِ مستقیم متناہی اقول صرف اتنا ہی خط کافی نہیں بلکہ وہ شرط ضرور ہے جو ہم نے ذکر کی ۱۲ منہ غفر لہ۔

www.alahazratnetwork.org

(**اقول** یعنی سطح متناہی ہو اور یہ خط اس میں ایسی جگہ کہ کسی طرف سطح کا امتداد اس خط کی مقدار سے کم نہ ہو) اس خط کا ایک کنارہ ثابت رکھیں اور دوسرے کو دورہ دیں یہاں تک کہ اپنے محل اول پر آجائے اس دورہ سے سطح دائرہ حاصل ہوگی جیسے عمل پرکار سے، لیکن بر تقدیر جز یہ حرکت خط جس سے دائرہ بنایا خود محال ہے کہ مستلزم محال ہے تو بے نفی جز ان میں سے کسی کا اثبات محض خیال ہے۔ ملا حسن نے حواشی صدرا میں اس حرکت کا استحالہ یوں بتایا کہ خط کا ایک کنارہ ثابت رکھ کر دوسرے کو جو حرکت دی ہے یہ کنارہ جتنی دیر میں اس سطح مستوی کا ایک جز قطع کرے وہ جز، خط کہ کنارہ ثابتہ کے متصل ہے اگر وہ بھی ایک ہی جز قطع کرے یونہی آخر تک جب تو دائرہ صغیرہ و کبیرہ مساوی ہوجائیں گے اور اگر جز سے کم تو جز منقسم ہوگیا اور اگر یہ ساکن رہے تو خط کے اجزا بکھر گئے تو دائرہ پورا ہونا لازم نہ ہوگا حالانکہ لازم مانا تھا تینوں شقیں محال ہیں لہذا وہ حرکت محال ہے۔

اقول کلام یہاں طویل ہے اور انصاف یہ کہ تخیل دائرہ ان تجشمات کا محتاج نہیں اور وجود دائرہ کا ان سے ثبوت نہیں ہوسکتا کہ یہ سب تخیلاتِ نامقدورہ ہیں خارج میں پرکار ہے جو بحالت اتصال جسم دائرہ حقیقیہ بنانے کی ضمانت نہیں کرسکتی، نہ وہ سطح جسے مستوی سمجھیں واقع مستوی ہونی ضرور جس سے حقیقت تک عظیم فرق ہے نہ پرکار کی رفتار میں اول سے آخر تک فرق نہ پڑنے کی ذمہ داری ہوسکتی ہے، نہ وہ نشان کہ اس سے بنے تمام مسافت میں یقینی یکساں ہونے کی تو وجود ثابت نہیں مگر دائرہ حِسّیہ کا صدرا نے باآنکہ اقرار کیا کہ ابطال جز پر اشکالِ ہندسیہ سے استدلال ضعیف ترین طریق ہے کہ ان کا وجود اور اتصال جسم ماننا ایک ہی چیز ہے مگر مربع مثلث قائم الزاویہ کا استثنا کیا اس بنا پر کہ ابن سینا نے اصحاب جز کا مذہب بتایا کہ مربع کے منکر نہیں، اور ظاہر ہے کہ مربع میں قطر ڈالنے سے دو مثلث قائم الزاویہ پیدا ہوں گے تو جو دلیل اس پر مبنی ہو اصحاب جز سے اس کا دفع ناممکن ہے انتہی اصحاب جز کی طرف یہ نسبت کذب محض ہے ان کی کتب میں کہیں تسلیم مربع حقیقی کا پتہ نہیں۔

اقول بلکہ وہ صراحۃً وجود زاویہ کا انکار کرتے ہیں پھر مربع کہاں سے آئے گا صراحۃً سرے سے مقدار ہی نہیں مانتے تو کوئی شکل کہاں سے آئے گی۔ ابن سینا نے کہا ہمارے پاس وجود دائرہ کے دو ثبوت اور ہیں کہ نفی جز پر مبنی نہیں۔

اوّل اجسام میں بسیط بھی ہیں (یعنی مرکبات کی انتہا بسائط کی طرف لازم) اور بسیط کی شکل طبعی کُرہ ہے اور جب کُرے کے دو حصے مساوی حِسًّا یا وہمًا کیے جائیں گے، دو دائرہ حادث ہونگے۔ بحر العلوم نے فرمایا یہ اگرچہ نفی جز پر مبنی نہیں۔

www.alahazratnetwork.org

اولاً اس پر مبنی ہے کہ اجسام میں طبیعت ہے۔
ثانیاً اس پر کہ شکل مقتضائے طبع ہے۔
ثالثاً اس پر کہ طبیعت واحدہ مادہ واحدہ میں فعل واحد ہی کرے گی اور یہ سب ممنوع بلکہ باطل ہیں۔

اقول رابعاً بلکہ ہم ثابت کر چکے کہ اُن کے نزدیک طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ میں افعال مختلفہ متباینہ بالنوع کئے کہ افلاک مجوف بنائے جن میں محدب و مقعر۔

خامساً اثبات وجود واقعی کے درپے ہو کر تنصیف کرہ میں وہماً بھی ملانا عجیب ہے تنصیف وہمی سے دائرہ موہومہ بنے گا یا موجودہ۔

سادساً اگر وہمی سے گذر کر خاص حِسّی لو تو اب وہ کُرہ بتاؤ جس کی تنصیف حِسّی کرو گے۔ زمین پر کسی کُرے کا حقیقیہ ہونا ثابت نہیں کر سکتے اور واقع میں افلاک میں بھی ثبوت نہیں کما تقدم (جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے) اور فرض کرلیں تو اُن کی تنصیف حِسّی تمہارے نزدیک محال۔

سابعاً فرض کرلیں کہ کوئی کُرہ حقیقیہ قابل تنصیف حِسّی تمہیں مل سکے اب اپنی تنصیف کا ضامن بتاؤ کہ صحیح دو نصف کر سکو گے ہاتھ اتنا بھی نہ بہک سکے گا کہ ایک جُزء لایتجزیٰ کی قدر دونوں نصفوں میں فرق ہو، اور جب یہ کچھ نہیں تو وہی نرا توہم رہ گیا جس کا کوئی منکر نہیں۔ دائرہ واقعیہ نہ ثابت ہونا تھا نہ ہُوا۔

ثامناً نفی جُزء پر مبنی نہ ہونا بھی عجیب منطق ہے، اس کی بنا ثبوتِ مادہ پر ہے اور ثبوتِ مادہ کی بنا نفی جُزء پر۔ یہ ہے ابن سینا کی ریاست۔

اگر کہئے طبیعت واحدہ اجزا میں بھی فعل واحد ہی کرے گی **اقول** انھیں ملا ہی نہ سکے گی کہ اتصال اجزاء محال ہے پھر کُرہ کہاں سے بنائے گی۔

دوم اصحابِ جُزء دائرہ حِسّیہ سے تو منکر نہیں حِسّیہ حقیقیہ ہو سکتا ہے یوں کہ دائرہ حسیہ میں کچھ اجزاء واقع میں اونچے کچھ نیچے ہونگے۔ ہم ایک خطِ مستقیم مرکزِ دائرہ پر رکھ کر سب سے اونچے جُزء پر رکھیں گے نیچے اجزاء میں اس خط کی مقدار سے جتنی کمی ہے اسے اجزاء لایتجزیٰ بھر کر پوری کریں گے۔ اگر سب طرف کمی پوری ہو کر بُعد برابر ہو جائے دائرہ حقیقیہ ہو گیا اور اگر کہیں اتنی کمی رہے کہ اب ایک جُزء رکھیں تو خط کی مقدار سے اونچا ہو جائیگا تو معلوم ہوا کہ یہاں کمی ایک جُزء سے کم کی ہے تو جُزء منقسم ہو گیا، اور اگر غیر متناہی اجزاء رکھتے جائیں اور خلا کبھی نہ بھرے

www.alahazratnetwork.org

تو اس کی تقسیم نامتناہی ہوتی اور یہ ان کے مذہب کے خلاف ہے کہ ہر بعد کو وہ بھی متناہی مانتے ہیں۔

اقول اولاً کلام وجودِ دائرہ میں تھا نہ زرے توہّم وتخیل میں کہ محتاج تجشم نہ تھا اور اس تدبیر سے ثابت ہُوا تو وہی توہّم نہ واقع میں دائرہ بنالینا کہ یہ تدبیر نہ ہوگی مگر وہم میں واقع میں ایک جُز کی قدر نشیب وفراز کو نہ اعتبار کرسکتے ہو نہ اس کے بھرنے کو ایک جُز کہیں سے لاسکتے ہو، تو جو مقصود تھا ثابت نہ ہوا، اور جو ثابت ہوا مقصود نہ تھا۔ یہ ابن سینا کی ریاست ہے۔

ثانیاً ابن سینا کی جاں فشانی پر افسوس آتا ہے کہ محض خرط القتاد و نفخ فی الرماد ہے دو جز متصل ہو ہی نہیں سکتے، اُن سے خلا بھرنا کیسا۔ ایسی ہی تقریر شبہ ثالثہ میں تھی اور وہیں اس کا رُد گزرا۔

ثم اقول یہ سب بردومات بے وجہ ہے، ہمارے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ نہ براہین ہندسیہ نفی جُز پر مبنی نہ اُن سے نفی جُز ہوسکے، ان کی بنا خطوطِ موہومہ پر ہے اگرچہ واقع میں اجزاء سے ترکّب ہو، عمارتوں میں اُن سے مدد لی جاتی ہے، دیواروں وستونوں کو کون کہہ سکتا ہے کہ متصل وحدانی ہیں، مگر وہی اتصال موہوم کام دیتا ہے اور نفی جُز اُن سے یُوں نہیں ہوسکتی کہ وہ وجودِ جُز باطل نہیں کرتیں بلکہ اتصال اور وہ خود محال، وباﷲ التوفیق، اب ان شبہات کو اگر ہم ذکر نہ بھی کریں عاقل خود اُن کا جواب سمجھ لے گا مگر گنا دینا مناسب کہ ناواقف کو یہ وہم نہ ہو کہ فلاں شُبہ جواب سے رہ گیا معہذا بعونہٖ تعالٰی بیان جوابات عدیدہ وافاداتِ جدیدہ لائیگا وباﷲ التوفیق۔

شبہ ۱۶: بحکم شکل عروسی قطر مربع یعنی وتر مثلث قائم الزاویہ متساوی الساقین کا مجذور مجذور ضلع کا دو چند ہے۔ اور اصول ہندسیہ میں ثابت ہوچکا ہے کہ نسبت مجذورین مجذور نسبت جذرین ہوتی ہے تو ضرور قطر وضلع مذکورین میں وہ نسبت ہے کہ اس کی مثناۃ بالتکریر ہے یعنی اُس کا مجذور دو ہے اور دو کسی عدد کا مجذور نہیں تو ضرور قطر وضلع مذکورین میں نسبت صمیہ ہے جس کے لئے کوئی عادِ مشترک نہ نکل سکے اور اعداد میں یہ نسبت محال کہ سب کا عاد کم از کم ایک موجود ہے، اور اگر ان خطوط کا ترکّب اجزائے سے ہوتا تو ضرور ان میں نسبت عددیہ ہوتی یعنی ضلع کو وہ نسبت قطر سے ہے جو ایک کو اتنے سے اس نسبت کا نہ ہوسکنا دلیل روشن ہے کہ اُن کا ترکّب اجزاء سے نہیں بلکہ یہ مقادیر متصلہ ہیں جن میں نسبت صمیہ پائی جاتی ہے (صدرا)۔

اقولُ ہاں اجزائے متفرقہ سے ترکّب ہے اور خطوط موہومہ سے اتصال، اُن کی نسبت عددیہ ہے اور یہ صمیہ ان موہومات کی۔ برہان نے یہی تو ثابت کیا کہ ان مقادیر متصلہ میں نسبت صمیہ ہے،

www.alahazratnetwork.org

مقادیر متصلہ یہی خطوط موہومہ ہیں نہ کہ وہ اجزائے متفرقہ۔

شبہہ ۱۷: ایک مثلث قائم الزاویہ کو جس کا ہر ضلع ۱۰ جز سے مرکب تو بحکم عروسی وتر ۲۰۰ کا جذر ہوگا اور وہ بلا کسر ممکن نہیں تو جز منقسم ہوگیا (مواقف، مقاصد) بلکہ تحقیق یہ کہ جذر اصم باطل ہے تو لازم کہ اس وتر کے لئے واقع میں کوئی مقدار ہی نہ ہو، یہ صریح البطلان ہے کہ امتداد بے مقدار یعنی چہ (صدرا)۔

شبہہ ۱۸: وہ جز کا ایک خط ہو اُن میں ایک جز پر تیسرا جز زاویہ قائمہ بناتا رکھیں تو اس قائمہ کا وتر دو جز سے زیادہ اور تین سے کم ہوگا کہ ۸ کا جذر ہے جز منقسم ہوگیا (مقاصد)۔

شبہہ ۱۹: ایک ضلع قائمہ جب ۳ جز ہو دوسرا دو جز تو وتر بحکم عروسی ۳ سے بڑا اور بحکم حماری ۴ سے چھوٹا ہوگا (صدرا)۔

اقول یہ سب شبہات ایک ہیں اور اُن کا منشا وہی شبہہ ۱۶، اور وہی اُن کا جواب کہ تمہاری عروسی تمہاری حماری سب انھیں خطوطِ موہومہ میں ہیں اجزائے متفرقہ میں کہ جز کا انقسام ہو، عجب کہ علامہ تفتازانی نے ۱۷ و ۱۸ کو جُدا دو شبہے کیا اور صدرا نے ۱۷ و ۱۹ کو، یوں تو کروڑوں بلکہ غیر متناہی صورتیں نکل سکتی ہیں جن میں مجموع مجذورین ضلعین مجذور صحیح نہ ہو پھر غیر متناہی شبہے کیوں نہ گنا ئیے۔

شبہہ ۲۰: چار چار جز کے چار مستقیم خط لیں اور انھیں برابر رکھ کر تا حدِ امکان خوب ملادیں کہ شکل مربع پیدا ہوں :::: ظاہر ہے کہ اس کے قطر میں بھی چار ہی جز آئیں گے اگر واقع میں اتنے ہی ہیں تو قطر و ضلع برابر ہوگئے اور یہ عروسی سے محال، اور اگر ایک ایک جز کے فصل سے ہیں تو قطر سات جز کا ہوا اور یہی مقدار دو ضلعوں کی ہے کہ ایک جز دونوں میں مشترک ہے تو مثلث کے دو ضلع مل کر تیسرے کے برابر ہوئے، یہ حماری سے محال (یعنی اگر کہیں ایک جز سے زائد کا فصل ہے تو محال اعظم کہ ایک ضلع دو کے مجموعہ سے بڑھ گیا) اگر کہیں ایک سے کم کا فصل ہے تو جز منقسم ہوگیا (ابن سینا، مواقف، مقاصد، صدرا)

اقول ایک بات ہے لفظ گھما گھما کر جتنی بار چاہو کہو، تو یہ مواقف نے ایک کو دو کیا اور مقاصد و صدرا نے تین اور جواب وہی کہ ملانا محال، بلکہ اضلاع و قطر سب کے تمام اجزا متفرق رہیں گے اور عروسی و حماری امتدادات موہومہ کا حال بتائیں گی۔ اجزائے قطر ضلع یا مجموعہ ضلعین سے کم ہو یا برابر یا زائد، اس میں ایک شق ابن سینا سے رہ گئی کہ ممکن کہ اجزائے قطر میں کہیں خلا ہو

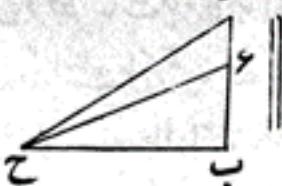
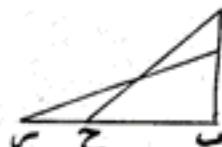
www.alahazratnetwork.org

اور کہیں بالکل نہ ہو جس سے اس کی مقدار ۳ سے زائد اور ۲ سے کم رہے، مواقف و صدرا سے یہی شق رہ گئی، شرح مقاصد میں اس کی طرف توجہ کی کہ یُوں ممتنع ہے کہ خطوط مستقیم ہیں اور تا حدِ امکان ملا دئے ہیں۔

اقول تا حدِ امکان ملا دینا نفی خلا کرتا ہے تو پہلی ہی شق پر اقتصار واجب تھا باقی سب بیکار، اور جب اس کے بعد بھی خلا کا احتمال اور اس کی وہ تین شقیں ممکن رہیں تو اس چوتھی سے کون مانع ہے، کیا واجب ہے کہ ملانے کا اثر سب اجزاء پر یکساں ہو بلکہ یہی کیا ضرور ہے کہ تمہارے ملانے کے بعد خطوط مستقیمہ ہی رہیں، غایت یہ کہ مستقیمہ رہ کر بھی تفاوت خلا سے مربع نہ بنے پھر اس کا بننا ہی کیا ضرور، بلکہ نہ بننا ضرور کہ عروسی و حماری نہ بگڑیں۔

ثم اقول ابن سینا کی یہ جاں کاہی پتہ دے رہی ہے کہ اصحاب جزء کی طرف اس کی وہ نسبت اقرار مربع غلط تھی ورنہ نہ اس محنت کی حاجت ہوتی نہ اُن شقوں کی، نہ حماری کا خلف دکھانے کی نہ آسانی کو کوئی خاص شمار اجزاء فرض کرنے کی بلکہ اتنا کہہ دینا کافی ہوتا کہ مربع تمہیں مسلّم اور بر تقدیر اجزاء ہر ضلع میں جتنے جزء ہوں گے اُتنے ہی قطر میں آئیں گے اور یہ عروسی سے باطل۔

شبہہ ۲۱ : مثلث قائم الزاویہ جس کا ہر ضلع ۵، ۵ جزء ہے، بحکم عروسی اس کا وتر ۵۰ کا جذر ہوگا، اب ہم اس وتر کا ایک سرا اس کے پاس کے ضلع کا ایک جزء چھوڑ کر رکھیں تو ضرور ہے کہ دوسرا سرا ایک جزء سے کم اپنے پاس کے ضلع سے سرکے تو جزء منقسم ہوگیا، ایک جزء سے کم نہ سرکنا یُوں ضرور ہے کہ اگر یہ بھی ایک جزء سرکے تو پہلا ضلع ۴ جزء کا ہوا اور دوسرا ۶ کا تو یہ وتر ۵۲ کا جذر ہوگیا حالانکہ ۵۰ کا تھا (صدرا)۔

اقول تمیم تقریب یہ ہے کہ مثلاً مثلث ا ب ح میں جب وتر ا ح کو نقطہ ا سے نیچے سرکا کر مثلاً نقطہ ء پر رکھو تو محال ہے کہ اس کا دوسرا کنارہ نقطہ ح پر منطبق رہے ورنہ ء ح = ا ح ہو حالانکہ قطعاً چھوٹا ہے کہ وہ ا ب، ب ح کے مربعوں کا جذر ہے اور یہ ء ب، ب ح کے ب ح مشترک ہے اور ء ب ا ب سے چھوٹا ہے تو اس کا مربع چھوٹا ہے تو ان دو مربعوں کا مجموعہ اُن دو مربعوں کے مجموعہ سے چھوٹا ہے تو ان کا جذر ء ح اُن کے جذر ا ح سے چھوٹا ہے تو واجب ہے کہ وتر کا دوسرا کنارہ بھی نقطہ ح سے آگے پڑے اور اس کا وقوع خط ب ح کی استقامت پر ممکن بلکہ واقع ہے مثلاً ا ب دیوار ہموار

www.alahazratnetwork.org

ہو اور ب ء صحن مستوی اس دیوار پر ا ح ایک چھڑی یوں رکھی ہے کہ زاویہ قائمہ ب کا وتر بنی ہے جب اس کا سرا کہ اوپر ہے نیچے سرکا کر ہ پر رکھو گے ضرور دوسرا سرا کہ ح پر تھا ء کی طرف سرک کر س پر آئے گا تو اسی ضلع ب ح کی استقامت پر آئے گا اور اب مثلث ا ب ح کے عوض ہ ب س ہوگا، اس صورت میں ا ہ اگر ایک جزء ہے ضرور ح س ایک جزء سے کم ہوگا اور یہاں سے ظاہر ہوا کہ اس مثلث کا متساوی الساقین ہونا جس طرح شبہ میں لیا ضرور نہیں وہ صرف ایک تصویر ہے جس سے اختلاف مقدار وتر دکھائی جاسکے۔ رہا جواب **اقول** واضح ہے **اولاً** مثلث بے اتصال اجزاء نہ بنے گا اور وہ محال۔

ثانیاً تینوں ضلعوں میں اجزائے متفرقہ ہیں اور ان میں امتدادات وتر کا ایک سرا اگر ایک ضلع کے جزء سے دوسرے پر آئے گا ضرور ایک امتداد طے کرے گا اور دوسرا سرا اس سے کم امتداد نہ کہ جزء سے کم۔

ثالثاً اگر اتصال اجزاء لو تو یہ سارا دفتر گاؤخورد ہوجائے گا سرکانے سے وتر ہی وہ نہ رہے گا جسے کہو کہ شیئ واحد کی مقدار بڑھ گئی پہلے اتنے کا جذر تھا اب وہی وتر اتنے کا جذر ہوگیا۔ فرض کرو ا ب ح ایک مثلث ہے جس کا ضلع ا ب ۳ جزء، ب ح ۴ جزء وتر ا ح ۵ جزء جس سے عروسی نہ بگڑے اس وتر کا نقطہ ا ضلع ا ب میں مشترک ہے اور ح ضلع ب ح میں اب اگر دونوں ضلعوں کی مقدار برقرار رکھ کر وتر کو سرکانا چاہو تو وہ صرف تین جزء کا رہ جائے گا اور اگر وتر کی مقدار بحال رکھو تو دونوں ضلعوں میں سے ایک ایک جزء کم ہوجائے گا اور اب وہ ء ب ۶ ب ہ ہونگی اور اس ۵ جزء کے وتر ا ح کو اگر یوں رکھو کہ اس کا جزء ا ضلع ء ب کے ء سے اوپر ہو تو یہی صورت ا ب ح پھر عود کرے گی، اور اگر یوں رکھو کہ ء اسی کے اجزاء کی سمت میں رہے اس طرح ح تو اب نقطہ ء بھی اس میں شامل ہو کر وتر ۶ جزء کا ہوجائے گا وہ وتر نہ رہا اس پر اگر عروسی وارد کرو تو یہ شبہ ۱۶ تا ۱۹ کی طرف رجوع کرے گا اور انھیں کے رد سے رد ہوجائے گا۔ کلام اس شبہ میں ہے اور اگر سمت بچا کر یوں رکھو ... تو نہ مثلث رہا نہ وتر شکل ذوار بعۃ اضلاع ہوگئی، بہرحال تمہارا مقصود کہ سرکانے سے وتر واحد کی مقدار بدل گئی حاصل نہیں ہوسکتا۔

شبہ ۲۲: وہی دیوار و صحن پر چھڑی کے دونوں سرے جن سے مثلث قائم الزاویہ بنے

www.alahazratnetwork.org

اب اُسے نیچے کی طرف سے جہاں صحن سے ملی ہے بتدریج ضلع ب ح کی جانب مقابل کھینچیں یوں کہ دیوار سے ملی ملی اُترے یہاں تک کہ بائیں دیوار میں زمین پر آجائے ظاہر ہے کہ ا دیوار سے اترتا جائیگا اور ح صحن پر جانب مقابل ب ح میں بڑھتا جائے گا۔ اب اگر یہ اُترنا اور بڑھنا برابر مقدار میں ہو تو وتر ا ح زمین پر اب اس طرح رکھا ہے کہ پُورے ضلع ب ح پر ہے اور اس سے جتنا سرکا اتنا زائد ہے اور وہ سرکنا اُترنے کے برابر مانا اور اُترنا بقدر ضلع ا ب یعنی قامت دیوار تھا تو وتر دونوں ضلعوں کے مجموعہ کے برابر ہوگیا اور یہ حماری سے محال ہے (یعنی اور اگر سرکنا اترنے سے زائد لو تو استحالہ ازید ہے کہ وتر دونوں ضلعوں کے مجموعہ سے بڑھ گیا) لاجرم سرکنا اترنے سے کم ہوگا، اب اگر دیوار پر سے ایک جزء اُترے تو واجب کے صحن پر ایک جزء سے کم سرکے، انقسام ہوگیا (مواقف موضحا)۔

اقول یہ اُسی شبہہ سابقہ کی گویا دوسری تقریر ہے اور اس پر **اولاً** و **ثانیاً** وہی ہیں۔

ثالثاً اس پُورے وتر کا دیوار پر سے اُترنا محال کہ اس کا جزء ا دیوار کا جزء تھا کہ دونوں میں مشترک تھا۔

رابعاً یہیں سے ظاہر کہ اُس چھڑی یا کڑی کو وتر کہنا صحیح نہیں وتر میں دو جزء اور ہیں ایک دیوار کا ایک صحن کا۔

خامساً یہیں سے روشن کہ اس پورے وتر کا صحن پر سرکنا بھی باطل کہ ح اس میں اور صحن میں مشترک ہے اور اگر ا و ح دونوں جزء چھوڑ کر صرف چھڑی کو سرکایئے تو شبہہ کا ایک ایک فقرہ مختل ہوگا۔

اولاً یہ وتر نہیں۔

ثانیاً اُترنے کی مسافت سارا ضلع ا ب نہ ہوئی کہ اس کا جزء ا متروک ہے۔

ثالثاً نہ صرف ا بلکہ ب بھی کہ چھڑی دیوار سے ملی ملی جو زمین پر پہنچے گی اس کا پہلا سرا نقطہ ب پر نہیں آسکتا بلکہ ب کے برابر جو جزء ضلع ب ح میں ہے اس پر آئے گا کہ دیوار سے ملی ہُوئی اُتری ہے نہ کہ حلول و تداخل کئے۔

رابعاً اب اُس کا انطباق بھی پورے ضلع ب ح پر نہ ہوگا کہ جزء ب متروک ہے۔

www.alahazratnetwork.org

خامسًا اس صورت پر حاصل یہ ہوا کہ ضلع اب - ۲ جز + ضلع ب ج - یک جز = وتر - ۲ جز ∴ ضلع اب + ضلع ب ح یک جز = وتر تو حماری وارد نہ ہوگی، ہاں اگر عروسی وارد ہو تو اسی شبہ ۱۶ تا ۱۹ کی طرف رجوع اور اسی کے دفع سے مدفوع ہوگی کلام اس تقریر شبہ میں ہے۔

شبہ ۲۳: اقلیدس نے مقالہ دوم میں ثابت کیا ہے کہ ہر خط کے ایسے[عـہ۱] دو حصے کرسکتے ہیں کہ قسم اصغر میں خط کی سطح یعنی حاصل ضرب قسم اکبر کے مربع کے برابر ہو، اب جو خط مثلاً تین جز سے ہے اُسے اگر صحیح تقسیم کریں تو دو اور ایک اقسام ہوئے کل یعنی تین جز کا قسم اصغر ایک میں حاصل ضرب ۳ ہوا۔ اور قسم اکبر ۲ کا مربع ۴، تو ضرور ہے کہ کسر پر تقسیم کریں (یعنی قسم اکبر دو جز سے کم لیں اور اصغر ایک جز سے کچھ زیادہ کہ وہ تقسیم بن پڑے تو جز منقسم ہوگیا) (صدرا)۔

اقول اوّلاً ہرگز کسر سے بھی صحیح نہ آئے گا کہ اس کی تصحیح کو انقسام جز مانیں، دلیل یہ کہ خط کو لا فرض کیجئے اور قسم اکبر کو ۶، تو قسم اصغر لا - ۶ ہوگی اور مساوات یہ بنے گی:
(لا - ۶) = $۶^{۲}$ یعنی $لا^{۲}$ - لا۶ = $۶^{۲}$ بجبر و مقابلہ $لا^{۲}$ = لا۶ + $۶^{۲}$ تکمیل مجذور کریں ∴ $۶^{۲}$ + لا۶ + $\frac{لا^{۲}}{۴}$ = $لا^{۲}$ + $\frac{لا^{۲}}{۴}$ = $\frac{۵لا^{۲}}{۴}$ اب $\frac{۵لا^{۲}}{۴}$ مربع کامل ہے کہ مربع کامل کا مساوی ہے اور اقلیدس کے مقالہ ۹ شکل اول سے ثابت ہے کہ مربع کو مربع میں ضرب دینے یا مربع پر تقسیم[عـہ۲] کرنے سے بھی مربع کامل حاصل ہوتا ہے تو $\frac{لا^{۲}}{۴}$ مربع کامل ہے جس کا جذر $\frac{لا}{۲}$ نیز اسی شکل نے ثبوت دیا ہے کہ مربع کامل کو جس میں ضرب دے یا جس پر تقسیم[عـہ۳] کئے سے مربع کامل حاصل ہو وہ مضروب فیہ یا مقسوم علیہ

عـہ۱ **اقول** یہی نسبت ذات طرفین و وسط ہے یعنی خط : قسم اکبر :: قسم اکبر : قسم اصغر، لاجرم بحکم اربعہ متناسبہ خط × قسم اصغر = مربع قسم اکبر کو اقلیدس نے کہ مقالہ دوم شکل ۱۱ میں خط کی یہ تقسیم بیان کی پھر مقالہ ۶ شکل ۲۷ میں خط کو نسبت ذات طرفین و وسط پر تقسیم کرنا محض عبث ہے یہ وہیں مقالہ دوم میں ثابت ہوچکا تھا ۱۲ منہ غفرلہ۔

عـہ۲ مسئلہ ضرب استبانت اولیٰ میں ہے اور مسئلہ تقسیم کہ ہم نے زائد کیا۔ استبانت چہارم سے ظاہر اگر دو مربعوں کا حاصل قسمت مربع نہ ہو اور حاصل قسمت و مقسوم علیہ کا مسطح = مقسوم ہوتا ہے تو مربع و غیر مربع کا مسطح مربع ہوا حالانکہ استبانت چہارم ہے کہ غیر مربع ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

عـہ۳ مسئلہ ضرب استبانت دوم میں ہے اور مسئلہ تقسیم کہ ہم نے زائد کیا اس سے ظاہر، مربع ÷ عدد جبکہ مربع ہے تو ضرور ع × مربع = مربع ہے تو عدد مربع ہے ۱۲ منہ۔

www.alahazratnetwork.org

بھی مربع کامل ہوتا ہے یہاں لا²/۴ کو ۵ میں ضرب دینے سے مربع کامل حاصل ہوا تو واجب کہ ۵ بھی مربع کامل ہُوا اور یہ بدیہی البطلان ہے، وبوجہ دیگر ۲ قسم اصغر کو فرض کیجئے تو اکبر لا - ء ہے اور مساوات یہ لا ء = (لا - ی)² = لا² - ۲ لا ء + ء² ∴ بجبر و مقابلہ لا² - لا ء + ء² = ۰ بلکہ لا² - ء لا = - ء² ∴ بتکمیل مجذور لا² - ء لا + ء²/۴ = ء²/۴ - ء² = - ۳ء²/۴ یہاں دو استحالے ہوئے، ایک تو بدستور تین کا مجذور کامل ہونا، دوسرے منفی کا مجذور ہونا، حالانکہ کوئی منفی مجذور نہیں ہوسکتا کہ اُس کا جذر مثبت ہو یا منفی بہرحال اس کے نفس میں حاصلِ ضرب مثبت آئے گا کہ اثبات کا اثبات اور نفی کی نفی دونوں اثبات ہیں ہاں نفی کا اثبات یا اثبات کی نفی نفی ہے مگر مجذور میں اس کا امکان نہیں کہ مضروبین میں تبدل نفی و اثبات سے شے کی ضرب اس کے نفس میں نہ ہُوئی تو اگر یہ شکلیں خط مرکب من الاجزاء کو بھی شامل ہوں خود غلط و باطل ہیں۔

لطیفہ اقول ہمارے یہ دونوں بیان نفس ہر دو شکل پر بھی وارد ہوسکتے ہیں کہ لا و ء جس طرح اعداد مفروض ہوسکتے ہیں یونہی امتداد ولہ جواب ترکناہ للاختیار۔

لطیفہ اقول یہاں ایک منطقی سوال ہے شک نہیں کہ ہر مجذور منفی ہوسکتا ہے مثلاً ۳۶ - (۴)² = ۲۰ تو صادق ہوا کہ بعض مجذور منفی ہیں تو اس کا عکس بھی صادق ہوگا کہ بعض منفی مجذور ہیں، حالانکہ اس کی نقیض صادق ہے کہ کوئی منفی مجذور نہیں وجوابہ ظاھر من دون استتار۔

ثانیاً حل وہی ہے کہ ہندسہ ہمیشہ امتداداتِ موہومہ سے بحث کرتا ہے اجزائے متفرقہ سے جو خط مرکب ہو اُسے ایک اتصال موہوم عارض ہوگا، اُس کی یہ تقسیم ہوسکے گی نہ کہ اجزاء کی۔

شبہہ ۲۴: اقلیدس کی پہلی شکل ہے کہ ہر خط پر مثلث متساوی الاضلاع بنا سکتے ہیں تو اگر خط دو جزء کا ہو اُس پر مثلث نہ بنے گا، مگر یونہی کہ تیسرا جزء اُن دونوں کے ملتقی پر رکھا جائے

؏ یا یوں کہئے کہ جب دو عددوں کا حاصلِ ضرب مربع ہو تو وُہ دونوں مسطح متشابہ ہیں (شکل ۲ مقالہ ۹) دو مسطح متشابہ وہ جن کے اجزائے ضربی متناسب ہوں (صدر ۷ مقالہ) اور ہر دو مسطح متشابہ دو مربعوں کی نسبت پر ہوتے ہیں (شکل ۸ مقالہ ۸) تو جن کا حاصلِ ضرب مربع ہو وہ دو مربعوں کی نسبت پر ہیں پھر ہر دو عدد کہ دو مربعوں کی نسبت پر ہوں اور ان میں ایک مربع ہو تو دوسرا بھی مربع ہے (شکل ۲۲ مقالہ ۸) تو جن کا حاصلِ ضرب مربع ہو اور اُن میں ایک مربع ہے تو دوسرا بھی مربع ہے تو لا²/۴ کہ مربع ہے اور ۵ میں ضرب دینے سے مربع بنا، لاجرم ۵ بھی مربع ہے حالانکہ ہرگز نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

www.alahazratnetwork.org

تو انقسام ہوگیا (شرح مقاصد)۔

اقول یہ وہی شبہہ ۵ ہے اور اس کا رَد وہیں گزرا، اجزاء کبھی نہ ملیں گے بلکہ اُن میں امتداد فاصل ہوگا اُسی کا انقسام حاصل ہوگا۔

شبہہ ۲۵: ہر خط کی تنصیف کرسکتے ہیں۔ اب اگر اجزائے طاق سے ہو جزء منقسم ہوجائے گا (مواقف وصدرا)۔

اقول یہ وہی شبہہ ۱۱ ہے اور وہیں اس کا جواب۔

شبہہ ۲۶: ہر زاویہ کی تنصیف ہوسکتی ہے (مواقف ومقاصد) تو وہ جزء کہ دونوں خطوں کے ملتقی پر ہے منتصف ہوگیا (شرح مقاصد)۔

اقول تنصیف زاویہ کی ہوگی یا راس کی، ثانی خود محال کہ راس زاویہ فلاسفہ کے نزدیک بھی نہیں مگر ایک نقطہ اور اوّل پر جب تنصیف زاویہ سے تنصیف نقطہ راس نہ ہوئی تنصیف جزء راس کیوں ہوگی کہ وہ نہیں مگر اُسی نقطے کی جگہ۔

شبہہ ۲۷: ایک مثلث متساوی الساقین لیں جس کے قاعدے کے اجزاء ہر ساق سے کم ہوں ظاہر ہے کہ راس زاویہ پر ساقوں میں اصلاً انفراج نہیں، اور پھر ہر امتداد پر بڑھتا گیا ہے تو قاعدے کی طرف سے اُوپر چلنے میں ہر جگہ گھٹتا جائے گا یہاں تک کہ ایک جزء کی قدر رہ جائے گا، اور اس سے اوپر ایک جزء سے کم ہوگا۔ یہی انقسام ہے (حضری فی شرح کتاب الابہری) شاہ عبدالعزیز صاحب نے حواشی صدرا میں اس کی یہ تصویر کی کہ دونوں ساقین ۵، ۵ جزء کی ہوں اور قاعدہ ۴ جزء کا اور انفراج کا گھٹنا یوں کہ دونوں ساقوں سے ایک ایک جزء حذف کریں تو وہ ۴، ۴ کی رہیں گی اور وتر ۳ کا، یونہی ایک ایک جزء ساقوں میں سے کم کرتے جائیں تو وتر ایک جزء سے کم رہے گا۔

اقول وتر کا تین جزء کی قدر سے کم ہونا محال کہ ساقوں میں کتنے ہی اجزاء کم لیں ضرور دو جزء متقابل ہونگے کہ دونوں وتر میں داخل ہوں گے اور ان کے بیچ میں کم سے کم ایک جزء کی قدر انفراج اور اگر ساقوں کے دونوں جزء ملتقی چھوڑ کر وتر میں ۴ جزء لئے اگرچہ یہ خلاف فرض ہے کہ اب وتر ساقوں سے اکبر ہُوا مگر اب تصویر مذکور پر کوئی محال نہ لازم آئے گا۔ جب ساقوں میں ۵، ۵ جزء ہیں وتر میں ۴ جزء ہیں ایک ایک کے حذف پر جب ساقوں میں دو دو جزء رہیں گے وتر میں جزء وسطانی ایک ہوگا، آگے ساقوں میں سے حذف نہیں کرسکتے کہ یہ ۲، ۲ جزء یوں ہیں کہ ایک ملتقی کا دونوں میں مشترک ہے اور ایک ایک امتداد کا جب اسے حذف کروگے صرف جزء ملتقی رہ جائے گا، نہ ساقین رہیں گی نہ وتر نہ مثلث، تو انقسام کب ہوا، صدرا نے اس

www.alahazratnetwork.org

شبہ حضری کو ضعیف ترین دلائل سے کہا۔ عماد نے اس کی وجہ یہ بتائی کہ یہ دلیل اس پر مبنی کہ ملتقے کے بعد زاویہ بقدر ایک جز کے رہے تو ملتقی پر جز سے کم ہوگا، لیکن یہ ممنوع ہے کیوں نہیں جائز کہ ملتقی کے بعد انفراج بقدر دو جز کے ہو تو ملتقے پر پورا جز ہوگا۔

اقول اولاً صدرا نے اس بنا پر تضعیف نہ کی اس نے خود وجہ ضعف بتادی ہے کہ جتنے دلائل مثلث قائم الزاویہ مسلم متکلمین کے سوا اور کسی شکل ہندسی پر مبنی ہیں اضعف دلائل ہیں کہ متکلمین انھیں نہیں مانتے تو ان کا وجود اتصال جسم پر مبنی اور اتصال جسم نفی جز پر، تو ان سے نفی جز پر استدلال مصادرہ ہے یعنی یہ دلیل ایسی ہی ظاہر ہے کہ مثلث متساوی الساقین جس کا قاعدہ چھوٹا ہو نہ ہوگا مگر حادالزوایا اور متکلمین صرف مثلث قائم الزاویہ کے قائل ہیں یہ وجہ ضعف ہے نہ وہ اگرچہ اس استثنا کا بطلان بھی اُس پر سُن چکے کہ متکلمین ہرگز کسی شکل کے قائل نہیں۔

ثانیاً یہ بھی ایک ہی کہی کہ دلیل اس پر مبنی کہ ملتقی کے بعد انفراج بقدر ایک جز کے رہے تو ملتقی پر جز سے کم ہوگا۔ سبحان اللہ ملتقی پر کہاں انفراج اور کہاں زاویہ۔

ثالثاً ایک جز سے مراد تنہا جز واحد تو خود باطل ہے جسے مجنون ہی مانے گا ساقوں کے دونوں جز کدھر جائیں گے، اور اگر ایک جز، انفراج مراد تو اس پر بنائے دلیل خط القتاد اور دو جز کی اصلاً حاجت نہیں جب ساقوں کا یہ ایک ایک جز حذف کروگے نہ مثلث رہے گا نہ ساقین نہ وتر نہ زاویہ نہ انفراج کما تقدم۔

رابعاً ہم شُبہ کی وہ تقریر کریں جس پر کچھ وارد نہیں ۱۰، ۱۰ جز کے دونوں ضلعے اور ۶ جز کا وتر ساقوں کا انفراج وہ فاصلہ ہے جو اُن کے دونوں جز متقابل کے اندر ہے اس کی مقدار وتر کے اجزائے وسطانی ہی ہیں یعنی ساقین کے دونوں جز چھوڑ کر یہ مجموعہ امتداد وتر ہے نہ کہ فصل بین الساقین، تو صورتِ مذکورہ میں انفراج ۴ جز ہوا اب ساقین سے ایک ایک جز کم کیا، ضرور ہے کہ انفراج گھٹا، اب اگر ایک جز سے کم گھٹے جز منقسم ہوجائے گا۔ تو ضرور یہاں انفراج ۳ جز رہا، پھر ایک ایک جز ساقوں سے گھٹایا دو جز رہا پھر گھٹایا ایک جز رہا۔ اب ساقوں میں ۷، ۷ جز ہیں اور انفراج صرف ایک جز، اب جتنی بار ساقوں سے ایک ایک جز کم کروگے ضرور انفراج ایک جز سے کم، پھر اس کم سے کم، پھر اس سے بھی کم رہے گا اور یہی انقسام ہے۔

ثم اقول حضری نے تطویل کی اور قاعدہ چھوٹا لینے کی بھی حاجت نہیں۔ بہت

www.alahazratnetwork.org

صاف ومختصر یہ تقریر ہے کہ مثلث متساوی الاضلاع ہے جس کا ہر ضلع ۳ جزء ب ء ج ء کا فاصلہ ایک جزء ہے تو ضرور ب ح کا اس سے کم رہا۔ جواب **اقول** واضح ہے اجزاء ہرگز متصل نہ ہوں گے امتداد فاصل ہے وہی ہر جگہ گھٹے گا خواہ اجزاء پہلے امتداد سے کم ہوں یا برابر یا زائد۔

شبہ ۲۸: محیط دائرہ اگر اجزائے لاتتجزی سے مرکب ہو تو ظاہر ہے کہ ان کے لئے دو طرف ہونگی ایک بیرونی خارج دائرہ کی جانب ہے، یہ محدب ہے۔ دوسری اندرونی کہ داخل دائرہ کی طرف ہے، یہ مقعر ہے۔ یہ دونوں طرفیں اگر برابر ہوں تو مرکز زمین پر جو دائرہ بال بھر قطر کا لو وہ اور فلک الافلاک کا منطقہ برابر ہوگیا کہ معدل النہار کے محدب ومقعر مساوی ہوئے۔ اب اس کے نیچے ایک اور دائرہ بلافصل لیجئے ضرور اس کا محدب مقعر معدل کے مساوی ہے کہ دونوں منطبق ہیں اور بغرض مذکور اس کا مقعر اسکے محدب کے مساوی ہے تو اس کا مقعر محدب معدل کا مساوی ہے۔ یونہی متصل دائرے فرض کرتے آئیے یہاں تک کہ اس دائرہ صغیرہ سے مل جائیں جو مرکز زمین پر لیا تھا ان سب کے مقعر ومحدب برابر ہوں گے اور ہر ایک کا محدب بحکم انطباق اس سے اوپر والے کے مقعر سے اور بحکم تساوی اس کے محدب سے تو فلک سے اس دائرہ زمین تک یہ تمام دوائر برابر ہوئے، لاجرم دائرے کا مقعر اس کے محدب سے چھوٹا ہوگا یہ چھوٹا ہونا دو ہی طرح ہوسکتا ہے، ایک یہ اجزاء کی زیریں جانب بالائی سے چھوٹی ہو تو جزء منقسم ہوگیا۔ دوسرے یہ کہ زیریں جانب اجزاء خوب ملے ہوئے ہوں اور بالائی جانب جدا جدا، یوں بھی انقسام ہوگیا کہ غیر ملاقی غیر ملاقی ہے۔ معہذا بالائی جانب میں جو فرجے ہیں اگر ایک جزء سے کم ہیں جزء منقسم ہوگیا اور ایک جزء کی قدر ہیں، تو دائرے کا محدب مقعر سے دونا ہوگیا، اور یہ لشہادت حس باطل ہے (ملخص مواقف ومقاصد)

اقول رحم اللہ العلماء ورحمنا بھم (اللہ تعالٰی علماء پر رحم فرمائے اور ان کے صدقے ہم پر بھی رحم فرمائے۔ ت) یہ سب تلمیع محض ہے۔

اوّلاً محدب ومقعر کُرے میں ہوتے ہیں محیط دائرہ میں محدب ومقعر آج ہی سُنے محیط بہرحال ایک خط غیر منقسم ہے جس میں عرض محال خواہ خط عرضی ہو جیسے فلاسفہ مانتے ہیں۔ یا جوہری۔ محیط کے لئے اگر دو طرفیں ضروری ہوں تو دائرہ قطعاً محال ہوگیا کہ اُسے محیط سے چارہ نہیں اور وہ جوہری ہو یا عرضی مستحیل العرض۔

ثانیاً اگر بالخصوص محیط، جوہری میں یہ بداہت عقل کی مصادمت ہے تو دلیل یہیں تمام ہوگئی کہ اجزاء میں دو طرفیں ثابت ہوئیں، قطعاً فرض شئے دون شئے کے صالح ہوئے۔ آگے

www.alahazratnetwork.org

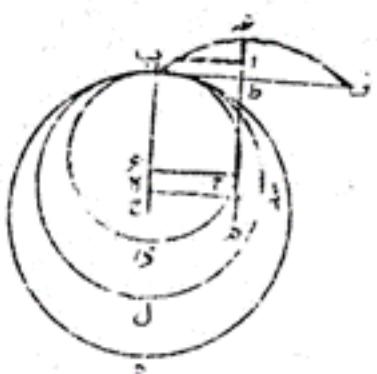
تمام شقوق تطویل فضول ہیں۔

ثالثاً جب محیط واحد میں مقعر کا محدب سے چھوٹا ہونا واجب، تو دوسرا دائرہ جو اس کے پیٹ میں اس سے بالکل متصل لیا جائے گا اس کا محدب اس کے مقعر سے مساوی ہونا کیونکر ممکن، خط واحد میں نیچے کی طرف جب اوپر والی سے چھوٹی ہے تو اس کا محدب کہ اُس کے مقعر کے نیچے ہے قطعاً اس سے چھوٹا ہے، یہاں انطباق بطور تساوی نہیں بلکہ بطور احاطہ ہے کہ اُس کا مقعر اس کے محدب کو محیط ہے اور محیط ضروری محاط سے بڑا ہے۔

رابعاً ایک دائرہ جوہری سے دوسرا ملاصق ہونا محال کہ موجب اتصال اجزاء ہے۔

خامساً اجزاء میں نہ زیریں وبالائی جانبین میں نہ ہرگز ان میں کوئی جزء دوسرے سے متصل ہے بلکہ متفرق ہیں، اور امتداد فاصل اور شُبہ زائل۔

شُبہ ۲۹: اب ایک خط ہے اور اس پر اح متناہی اور ب ح غیر متناہی دو عمود خط غیر متناہی سے نقطہ ۶ ہ ح الخ کو مرکز فرض کرکے ب کی دوری پر اح کی طرف قوسین کھینچیں ہر مرکز نقطہ ب سے جتنا بعید ہوگا قوس کا ملتقی خط اح میں نقطہ ا سے قریب ہوگا اور خط ب ح غیر متناہی لیا ہے تو ضرور خط اح کی تقسیم غیر متناہی ہوگی کہ قوس کبھی خط مستقیم پر منطبق نہیں ہوسکتی اور جب تقسیم نامتناہی ہے تو جزء باطل ہے (حدائق)۔

اقول بلکہ توجیہ وتقریب شبہ یہ ہے ہم دعوٰی کرتے ہیں کہ ہر خط محدود وغیر متناہی تقسیم کے قابل ہے اح خط محدود ہے اس پر مربع ا ۶ بنایا اور خط ب ۶ کو ح تک کھینچ دیا ۶ پر ب کی دُوری سے دائرہ ب ی رسم کیا ضرور ہے کہ نقطہ ح پر گزرے گا کہ ح ۶ اُس کا نصف قطر ہے۔ اب خط ب ح میں ۶ سے نیچے نقطہ ہ کو مرکز لے کر ب کی دوری پر دائرہ ب ل کھینچیں ضرور ہے کہ خط اح کو کہیں قطع کرے اگرچہ صہ یا ⊙ تک بڑھا کر کہ اس کا نصف قطر سہ ہ

www.alahazratnetwork.org

خط ۃ ہ سے بڑا ہے توضرور اس مسافت سے گزر جائے گا لیکن ب ی، ب ل دونوں دائروں کے مرکز خط واحد ب ح پر ہیں اور دونوں ب کی دُوری پر کھینچے گئے تو ب پر متماس ہیں اور متماس دائروں کا دوبارہ تماس یا کہیں تقاطع محال ہے ورنہ قطر مختلف ہوجائے ، لاجرم جس کا قطر بڑا ہے جیسے یہاں دائرۂ ب ل وہ نقطہ تماس سے چل کر تمام دورے میں چھوٹے قطر والے جیسے دائرۂ ب ی کے باہر باہر گزرے گا تو محال ہے کہ ب ل خط ا ح کو ح پر قطع کرے یا ح کے اندر سے گزر کر ح سے نیچے مثلاً ۹ پر، نیز یہ محال ہے کہ ا یا اس سے اوپر مثلاً ع[عہ] پر قطع کرے کہ ا ب ان سب قوسوں کا ظل اول یعنی خط مماس ہے کہ اس قطر پر عمود ہے جو ان کی ایک طرف پر گزرا ہے اور یوں وتر یا وتر کا جز بہرحال قطع ہوجائے گا یہ ثبوت ہے نہ وہ کہ مستدل نے کہا ا پر گزرنے سے قوس وخط کا انطباق کب لازم ۔ لاجرم ا و ح کے درمیان کسی نقطے مثلاً د پر قطع کرے گا بعینہٖ اسی بیان سے جتنا مرکز نیچے لیتے جاؤ گے قوس کا ملتقی ا و ح کے درمیان ا کی طرف گرے گا' کسی خط کے لئے اگرچہ لا متناہی کی محال ہے مگر لاتقفی ضرور ہے خط ب ح جتنا چاہیں بڑھا سکتے ہیں اور اس پر نقطے فرض کرکے ب کی دُوری پر جتنے دائرے کھینچیں سب کی قوسیں ا و ح کے درمیان گریں گی تو خط محدود ا ح کی تقسیم نامحدود ہوئی، اگر اجزائے سے مرکب ہونا واجب تھا کہ اس کی تقسیم محدود ہوتی کہ کوئی قوس جز سے کم پر نہیں گر سکتی ورنہ منقسم ہو تو ہر قوس کے مقابل ایک جز درکار، اگر اجزا لا متناہی ہوں تقسیم نامتناہی لاتقفی ممکن نہ ہو کہ وقوف واجب ہو ناچار نظام معتزلی کی طرح اجزائے غیر متناہیہ بالفعل ماننے پڑیں حالانکہ دو حاصروں میں محصور ہیں ۔ یہ تقریر شبہ ہے ، رہا جواب **اقول** واضح ہے یہ تقسیم نامتناہی امتداد موہوم کی ہوئی اور وہ اجزائے متفرقہ سے ترکب کی نافی نہیں ہاں متصلہ ہوئے تو ضرور نفی کرتی کہ قوسیں انھیں پر گزرتیں اور وہ محدود لیکن اتصال ممتنع تو شبہ مندفع ۔

تنبیہ اقول اگر نفی جز سے دستبردار ہو کر اس شُبہ سے صرف امتداد موہوم کی لاتناہی قسمت کا ثبوت چاہو تو وہ بھی بخیر ۔

اولاً سطح مستوی جس میں خط ب ح کو بڑھاؤ ، ایسی کتنی دُور تک مل سکتی ہے زمین

[عہ] ا پر قطع کرے جیسے قوس ا ب تو خود اس کا وتر ہے اور ا سے اوپر جیسے قوس ف ب تو اس وتر کا جز ہے ۱۲ منہ غفرلہ

www.alahazratnetwork.org

کُرہ ہے۔

ثانیاً وہ پرکار کہاں سے آئے گی کہ جَو بھر خط پر ہزار قوسیں متمیز بنا سکے۔ نامحدود درکنار تو فعلی تقسیم تو یقیناً نامقدور۔ رہی وہمی اُس کے لئے اتنا بھی ضرور کہ وہم وہاں متمایز حصے تخیل کر سکے۔ کیا جَو بھر خط میں کروڑ یا بال بھر میں ہزار حصے ممتاز وہم کے وہم میں بھی آ سکتے ہیں۔ سب کی تفصیل بالائے طاق وہم اتنا ہی بتائے کہ بال کی نوک کا ہزارواں حصہ اتنا ہوگا تو محض اجمالی تصور عقلی رہا نہ کہ تقسیم وہمی کہ اس کی مقدار وہم میں بھی نہیں آ سکتی۔

ثالثاً خط ب ح زیادہ سے زیادہ محدب کُرۂ نار تک بڑھ سکے گا کہ تمھارے نزدیک خرقِ افلاک محال یا خرق وہمی سہی تو محدب فلک الافلاک سے آگے، تو کسی بعد کے لئے اصلاً راہ نہیں تو خط کی لاتناہی لاتقفی بھی باطل بلکہ وقوف واجب، اگر کہئے تو ہم تو آگے بھی کر سکتے ہیں۔

اقول تو وُہ بڑا اختراع ہوگا تقسیم اختراعی ہوئی نہ کہ وہمی، یُوں تو جس طرح خط کی تنصیف نامتناہی کہتے ہو تضعیف بھی نامتناہی کہو جس کا کوئی عاقل قائل نہیں، اگر کہئے یہ سب کچھ مسلّم مگر عقل قطعاً حکم کرتی ہے کہ اگر قوسین غیر متناہی ہوئیں ضرور ا و ح کے درمیان ہی پڑیں گی، تو ضرور اس خط میں نامتناہی حصّوں کی گنجائش ہے۔

اقول تو اب ہر خط اگرچہ بال بھر کا ہو حصص غیر متناہیہ بالفعل کے قابل ہوگیا، اگر اس میں کسی محدود ہی کی گنجائش ہے تو ضرور تقسیم وہیں رُک جائیگی حالانکہ نہیں رُکتی تو ضرور اس میں بالفعل حصص غیر متناہیہ کی وسعت ہے اور پھر وہ وسعت دو حاصروں میں محصور اور حاصر بھی کیسے جن میں صرف بال کی نوک کا تفاوت اگر فلسفہ ایسی ہی بدیہی البطلان باتیں مانتا ہے توجنوں و تفلسف میں کتنا فرق ہے۔

ثمّ اقولُ بحمدہٖ تعالٰی یہ رَد فی نفسہٖ ہر جگہ اُن کے ادعائے تقسیم نامتناہی بالقوۃ کے رَد کو بس ہے کہ یہاں قوت مستلزم فعلیت وسعت ہے ظاہر ہے کہ تقسیم سے خط یا سطح یا جسم یا زاویہ کی مقدار بڑھتی نہ جائے گی کہ نئی وسعت پیدا ہوتی جائے، وسعت تو اُس کی اتنی ہی ہے جو موجود بالفعل ہے اگر اس میں بالفعل غیر متناہی حصّوں کی گنجائش نہیں بلکہ صرف محدودٌ معدود کی ہے تو قطعاً تقسیم نامتناہی لاتقفی بھی ممکن نہیں جب اُس حد تک پہنچے گی وقوف بالفعل واجب ہوگا کہ آگے وسعت نہیں تو لاتناہی لاتقفی کے لئے ان تمام امتدادوں میں بالفعل غیر متناہی کی وسعت لازم، اور وہ قطعاً باطل۔ لاجرم لاتناہی بالقوہ بھی باطل، وللہ الحمد۔

www.alahazratnetwork.org

حق یہ کہ فلاسفہ کے پاس اس ادعائے باطل پر کوئی دلیل نہیں صرف جزء سے بھاگنے کے لئے اُس کے مدعی ہوئے ہیں اور براہِ جہالت اُسے ہندسہ کے سر منڈھتے ہیں حالانکہ ہندسہ اُن کے افترا سے بری ہے اُس نے کہیں یہ دعوٰی نہیں کیا کہ ہر خط یا زاویہ کی تنصیف نامتناہی ہے بلکہ طریقہ بتایا ہے کہ زاویہ کی تنصیف چاہو تو یوں کرو خط کی چاہو تو یہ کرو یہ تو وہیں تک محدود ہے جہاں تک بالفعل ہم کرسکتے ہیں اس کے لئے اُس نے طریقہ بتایا ہے آگے سب فلاسفہ کی وہم پرستی و بادپرستی ہے۔

ھکذا ینبغی التحقیق واللّٰہ تعالٰی ولی التوفیق والحمد للّٰہ رب العٰلمین وافضل الصلٰوۃ والسلام علی الجوھر الفرد المبین واٰلہٖ وصحبہ وابنہ وحزبہ اجمعین اٰمین!

تحقیق یونہی چاہئے اور اللہ تعالٰی ہی توفیق کا مالک ہے اور سب تعریفیں اللہ رب العالمین کے لئے ہیں اور بہترین درود و سلام ہو حق کو ظاہر کرنے والے جوہر فرد (دُرِ یکتا) پر اور آپ کے آل، اصحاب، اولاد اور تمام امت پر۔ آمین! (ت)

یہ ہے وہ جس پر زمین سر پر اٹھا رکھی تھی کہ جزء کا مسئلہ ایسا باطل اُس کے بطلان پر اتنے براہینِ قاطع۔ بحمدہٖ تعالٰی کھل گیا کہ وہ خاک بھی براہینِ قاطعہ نہیں بلکہ خود شبہاتِ مقطوعہ ہیں۔ یہ ۲۹ ہی شبہے کتابوں میں ہماری نظر سے گزرے اور اُن میں بھی بہت متداخل ہیں۔ ایک ایک کو کئی کئی کرکے دکھایا ہے جس کا اشارہ ہر جگہ گزرا اور اُن پر بحمد اللہ تعالٰی رَد وہ ہوئے کہ اگر ہزار شبہات اور ہوں تو ہر طالب علم جو ہمارے طریقے کو سمجھ گیا ہے انکو ھباءً منثورا کرسکتا ہے وللّٰہ الحمد۔

مَوقف چہارم: دربارۂ جسم ہماری رائے **اقول** وباللّٰہ التوفیق (ہم اللہ تعالٰی کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں۔ ت) ہم نے روشن کردیا کہ جزء لایتجزّٰی ممکن بلکہ واقع اور اُس سے جسم کی ترکیب بھی ممکن، اگر بعض اجسام اس طرح مرکب ہوئے ہیں کچھ محذور نہیں مگر یہ کلیہ نہیں کہ اس طرح کے اجسام میں تماس ناممکن کہ موجب اتصال دو جزء ہے اور حجم حسی جس طرح ہم نے ثابت کیا یونہی تماس حِسّی ماننا مشکل ہے۔

اوّلاً حِسِ بصر میں متقارب فصلوں کو اتصال سمجھنا معہود ہے۔ یونہی اگرچہ بصر متقارب جسموں کو متماس گمان کرے مگر تماس میں قوتِ لامسہ کا ادراک اس غلطی پر کیونکہ

www.alahazratnetwork.org

محمول ہو۔

ثانیًا انگشتری ایک انگلی میں ٹھیک، دُوسری میں تنگ، تیسری میں ڈھیلی ہوتی ہے، یہ فرق تماس حقیقی ہی بتاتا ہے کہ اگر انگشتری کے اجزاء کا انگلی کے اجزاء سے جدا رہنا واجب نہ ہو تو جُدائی کی کمی بیشی یہ فرق نہیں لاسکتی۔

ثالثًا ہم نے اجزائے لاتتجزّٰی کی طرف بعض اجسام کی تحلیل قرآن کریم سے استفادہ کی تھی۔ بعض اجسام کا متصل بلاانفصال ہونا بھی کتاب عزیز سے استفادہ کریں۔

قال عزوجل افلم ینظروا الی السماء فوقھم کیف بنینٰھا و زینّٰھا و مالھا من فروج[1]

عزّت وجلال والے اللہ نے فرمایا: کیا اپنے اوپر آسمان کو نہیں دیکھتے ہم نے اسے کیسے بنایا اور آراستہ فرمایا اور اس میں اصلاً رخنے نہیں۔

آسمان اگر اجزائے لاتتجزّٰی سے مرکب ہوتا بلاشبہ اس میں بےشمار رخنے ہوتے کہ کوئی جُز دوسرے سے نہ مل سکتا تو ثابت ہوا کہ آسمان جسم متصل ہے اور عنقریب بعونہٖ تعالٰی مقام آئندہ میں آتا ہے کہ ہیولٰی وصورت سے جسم کا ترکب باطل بلکہ جسم بسیط خود ہی متصل اور خود ہی قابلِ انفصال ہے یہاں تک کہ اشراقیین ہمارے ساتھ ہیں جن کا مسلک طوسی نے تجرید میں اختیار کیا، مگر ہم ثابت کرچکے کہ تقسیم غیر متناہی اگرچہ بالقوہ ہو باطل ومحال ہے تو اجسام کی تحلیل اگر تاحدِ امکان کی جائے گی ضرور اجزائے لاتتجزّٰی پر منتہی ہوگی، جس طرح ہم نے موقف دوم میں آیۂ کریمہ سے استنباط کیا، اور اب معنٰی آیت یہ ہوں گے کہ ہم نے ان کے جسم کے اجزائے متصلہ کو اتنا ریزہ ریزہ کردیا کہ آگے تجزیہ ممکن نہیں تو صحیح بعض اجسام میں امکانًا مذہب جمہور متکلمین ہے اور بعض میں وقوعًا مذہب محمد بن عبدالکریم شہرستانی یہ اس مسئلے میں ہماری رائے ہے اور علم حق عزّجلالہٗ کو یہاں سے ظاہر ہوا کہ مذاہب خمسہ مشہورہ میں سب سے باطل مذہب نظام ہے۔ پھر[ع۱] نہایت پوچ و باطل مسلک مشائین، پھر[ع۲] مشرب اشراقیین،

ع۱: اس کے تین جز ہیں نفی جز اور ہیولٰی سے ترکب اور انقسام نامتناہی اور تینوں باطل ۱۲ منہ غفرلہ

ع۲: اس کے بھی تین جز ہیں اول وسوم وہی اور دونوں باطل، دوم اتصال ہر جسم اس کی کلیت پر جزم صحیح نہیں۔ ممکن کہ بعض اجسام اجزائے لاتتجزّٰی سے ہوں ۱۲ منہ غفرلہ

[1] القرآن الکریم ۵۰/ ۶

www.alahazratnetwork.org

پھر مذہب جمہور متکلمین کی کلیت[علہ]، پھر مذہب شہرستانی میں کلیت پر جزم۔ اور صحیح یہ ہے جو توفیقہ تعالٰی ہم نے اختیار کیا۔ ہم اگرچہ اس رائے میں متفرد ہیں مگر الحمد ﷲ آیاتِ کریمہ و دلائل قویہ ہمارے ساتھ ہیں اس مسلک پر کہ جسم متصل ہو اور تقسیم متناہی[علہ۲]۔ متشدق جونپوری کا اعتراض کہ اجزائے تحلیلیہ بداہۃً ایسے ہونا لازم کہ اگر موجود بالفعل مانے جائیں تو ان سے حجم حاصل ہو تو واجب کہ ایسے ہوں کہ ملیں اور متداخل نہ ہوں تو اجزائے لاتتجزّٰی نہیں ہوسکتے۔

اقول اولاً یہ بداہت وہیں تک مسلّم ہے کہ تجزیہ اجزائے منقسمہ تک ہو یہی تم نے دیکھا اور یہی تمہارے ذہنوں میں جما ہوا ہے۔ دربارہ جواہر تمہاری جتنی بداہتیں گزریں سب قیاس غائب علی الشاہد اور صریح حکم عقل کے خلاف اپنے مالوفات کے دھوکا پر بداہت وہم تھیں یہ بھی انھیں میں سے ہے اس وقت تو جسم کو حجم یُوں ہے کہ خود ہی متصل وحدانی ہے اور اُسے دو چار ہزار دس ہزار جتنے ٹکڑے ایسے کرو جن کا اتصال ممکن، ان کے ملنے سے ضرور حجم بن سکے گا لیکن جب تقسیم اُن اجزاء پر منتہی ہو جن کا اتصال محال، تو اُن سے دوبارہ تحصیل حجم باطل خیال۔ ہاں اتنا حکم رہے گا کہ اگر یہ بے تداخل مل سکتے تو ضرور ان سے وہی مقدار جسم حاصل ہوتی۔ بس حکم بداہت اس قدر ہے نہ یہ کہ اُن کا ملنا بھی ممکن۔ جس طرح عقل ہاں ہاں وہی بداہت قطعاً حکم کرتی ہے کہ اگر فلک کے ہزار ٹکڑے کئے جائیں اور وہ ٹکڑے انھیں اوضاع پر پھر ملادیے جائیں دوبارہ یہی کُرہ بن جائے گا۔ اس حکم بداہت سے تمہارے نزدیک یہ لازم نہیں آتا کہ فلک کے ٹکڑے ہوسکیں کہ خرق ہے پھر وہ ٹکڑے مل سکیں کہ التیام ہے۔

ثانیاً علٰی اھلھا تجنی براقش (براقش اپنے ہی گھر والوں پر جنایت کرتی ہے۔ ت) اجزائے تحلیلیہ بالفعل مانے جائیں تو صالح ترکیب ہوں اس سے جمیع اجزاء مراد، جہاں تک انقسام کی جسم میں صلاحیت ہے یا بعض۔ برتقدیر ثانی ہم پر کیا اعتراض اُتنے اقسام لو جن کا انقسام ممکن، ضرور ان سے ترکیب ہوسکیگی۔ برتقدیر اول تم اپنے جملہ اقسام موجود بالفعل مان کر صلاحیت ترکیب دکھاؤ، ضرور ہے کہ

علہ کہ ہر جسم اجزائے لاتتجزّٰی سے ہے حالانکہ یقیناً فلک وغیرہ بہت اجسام ان سے نہیں ہاں اثبات جُز صحیح ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

علہ۲ کہ سب اجسام متصل ہیں نیز نفی جُز باطل ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

www.alahazratnetwork.org

جملہ اقسام ممکنہ موجود بالفعل فرض کئے تو وہ نہ ہوں گے مگر اجزائے لاتتجزّٰی کہ اگر ان میں کسی کا انقسام ہوسکے تو جمیع اقسام موجود بالفعل نہ ہوئے تو وہی اُس تمھارے کاسہ میں ہے بہرحال اجزائے لاتتجزّٰی پر انتہا واجب، فرق اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک متناہی ہیں تمھارے نزدیک غیر متناہی، اور اجزاء متناہی ہوں خواہ غیر متناہی کسی طرح اس قابل نہیں کہ ملیں اور متداخل نہ ہوں، اور ان سے حجم و ترکیب حاصل ہو، تو اعتراض نہ تھا مگر جہالت خالصہ۔ اب متشدق صاحب کو چاہئے کہ اجزائے دیمقراطیسیہ پر ایمان لائیں کہ اُنھیں تک تحلیل ہوکر پھر ترکیب بن پڑے گی یہ ہے ان کا تفلسف، یہ ہے ان کا تشدق و تصلف۔ ہاں یہاں ایک شبہ رہے گا کہ جب بعض کفار کے جسم بعد موت اجزائے لاتتجزّٰی فرمادئے گئے جیسا کہ آیتِ کریمہ سے گذرا اور اجزائے لاتتجزّٰی مل نہیں سکتے تو ان کا اعادہ کس طرح ہوگا۔

اقول قدرتِ الٰہیہ کہیں عاجز نہیں ممکن کہ مولٰی سبحٰنہ وتعالٰی نے اجزا میں قوتِ نمو رکھی ہو روزِ قیامت اُن پر مینہ برسایا جائے گا، جیسا کہ حدیث صحیح کا ارشاد ہے اس بارش سے اُن میں بالش ہو اور بالیدگی اُن کو اجسام قابلِ اتصال کردے بعد امتزاج اُن سے وہی جسم متصل وحدانی حاصل ہو جیسے قطرات کے ملنے سے جسم آب اور بعد اتصال اُس مقدار کی طرف رَد فرمادیا جائے جس پر دُنیا میں تھا وکما شاء ربّنا وعلٰی مایشاء قدیر (یا جیسا ہمارے رب نے چاہا اور وہ اپنے چاہے پر قادر ہے۔ ت) ظاہر ہے کہ یہاں اُس اعتراض کی گنجائش نہیں جو علامہ بحرالعلوم نے شبہہ ۲۱ کی تقریر میں اس احتمال پر کیا کہ ممکن کہ سرکانے سے وتر میں تخلخل ہوکر خود بڑھ جائے، یہ احتمال خود ہی مہمل تھا اس پر رَد کیا کہ تمھارے نزدیک تو مقدار انضمام اجزاء سے بڑھتی ہے یہاں وتر میں کون سا جُز بڑھا، اور اگر جز خود ہی بڑا ہوجائے تو جز کب رہا خط ہوگیا۔

اقول یہ رَد وہاں بھی جیسا تھا ظاہر ہے **اوّلاً** متکلمین نے یہ کہا کہ انضمام اجزاء سے مقدار بڑھتی ہے، یہ کب کہا کہ یوں ہی بڑھ سکتی ہے۔

ثانیًا بعد تخلخل جُز نہ رہا تو اس کا جُز رہنا کس نے واجب کیا تھا، غالبًا اسی لئے اخیر میں فرمادیا فافھم (پس غور کرو۔ ت) مگر ہمارے کلام پر تو بفضلہ تعالٰی اسے راستا ورود نہیں کما لایخفٰی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔ ت) یہ ہے وہ جس کی طرف ہماری نظر مودی ہوئی۔

والعلم بالحق عند ربّنا وھو — اور حق کا علم ہمارے رب کے پاس ہے اور

www.alahazratnetwork.org

بکل شیٔ علیم وعلٰی سیدنا محمد و اٰلہ وصحبہ الصلٰوۃ والتسلیم اٰمین ۔ والحمد للّٰہ رب العٰلمین ۔

وہ ہر چیز کو جاننے والا ہے اور ہمارے آقا، آپ کی آل اور اصحاب پر درود وسلام ہو، آمین ۔ اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔(ت)